

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

Virtuelle Welten

.....

- | | |
|------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Julia Knop | Virtuelle Welten – neue Medien. Erkundungsgänge |
| Marc-Aeilko Aris | Virtualität und Typologie. Otto von Freising und Jerusalem |
| Saskia Wendel | Virtuelle Realität und die alles bestimmende Wirklichkeit, die wir Gott nennen |
| Gerald Hüther | Die Macht der virtuellen Bilder. Neurobiologische Hintergründe von Veränderungen unserer Vorstellungskraft im Zeitalter digitaler Medien |
| Michael Hertl | Mit der Botschaft auf Sendung gehen. Die Verkündigung der Kirche im Fernsehen |
| Paulus Terwitte | «...und du hast mir gemalt.» Mein Präsenzdienst als Seelsorger im Web. |

Perspektiven

.....

- | | |
|-----------------|--------------------------------------------------------------------------|
| Manfred Spieker | Menschenwürdige Sexualität. Eine Relecture der Enzyklika «Humanae Vitae» |
| Dominik Skala | Mahlers Auferstehung. Theologische Notizen zur Zweiten Symphonie |

PROCESSED

FEB 29 2012

GTU LIBRARY

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

Gegründet 1972 von

JOSEPH RATZINGER · HANS URS VON BALTHASAR
ALBERT GÖRRES · FRANZ GREINER · KARL LEHMANN
HANS MAIER · OTTO B. ROEGELE

Herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE · HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER · HELMUTH KIESEL
KARL LEHMANN · NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP
THOMAS SÖDING

Redaktionsbeirat

MICHAEL FIGURA · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP
ERICH KOCK · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung

JAN-HEINER TÜCK

Virtuelle Welten

- | | | |
|------------------|-----|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| JULIA KNOP | 505 | Virtuelle Welten – neue Medien. Erkundungsgänge |
| MARC-AEILKO ARIS | 514 | Virtualität und Typologie. Otto von Freising und Jerusalem |
| SASKIA WENDEL | 524 | Virtuelle Realität und die alles bestimmende Wirklichkeit, die wir Gott nennen |
| GERALD HÜTHER | 533 | Die Macht der virtuellen Bilder. Neurobiologische Hintergründe von Veränderungen unserer Vorstellungskraft im Zeitalter digitaler Medien |
| MICHAEL HERTL | 543 | Mit der Botschaft auf Sendung gehen. Die Verkündigung der Kirche im Fernsehen |
| PAULUS TERWITTE | 553 | «...und du hast mir gemalt.» Mein Präsenzdienst als Seelsorger im Web 2.0 |

Perspektiven

- | | | |
|-----------------|-----|--------------------------------------------------------------------------|
| MANFRED SPIEKER | 561 | Menschenwürdige Sexualität. Eine Relecture der Enzyklika «Humanae Vitae» |
| DOMINIK SKALA | 574 | Mahlers Auferstehung. Theologische Notizen zur Zweiten Symphonie |

JULIA KNOP · FREIBURG IM BREISGAU

VIRTUELLE WELTEN – NEUE MEDIEN

Erkundungsgänge

Unsere Welt verändert sich. Das ist gut so und das soll so sein, denn Dynamik und Entwicklung sind Signaturen des Lebendigen, erst recht des Lebendigen, das die Schwelle zum Geistigen überschritten hat: des Menschen. Er schafft sich seine Welt, indem er Welt betrachtet und versteht, analysiert und konstruiert und indem er sich in dieser seiner gedeuteten und gestalteten Welt selbst zum Gegenstand des Betrachtens und Nachdenkens macht. Wie er die Welt sieht, so erscheint sie ihm; wie er sie gestaltet, so wird sie ihm – im Guten wie im Schlechten.

Der Mensch unserer Tage hat mit der Erfindung der Computer- und Netzwerktechnologie einen kulturellen Paradigmenwechsel in Gang gesetzt, dessen historische Bedeutung nicht zu Unrecht mit derjenigen der Industrialisierung verglichen wird. Zwar existierte die Idee des Hypertextsystems bereits 1945, als der amerikanische Ingenieur Vannevar Bush ein Arbeitsgerät projektierte und mit dem sprechenden Namen «Memex» versah, «das eine Art mechanisierten privaten Archivs oder Bibliothek darstellt ... Es ist ein Gerät, in dem ein Individuum all seine Bücher, Akten und seine gesamte Kommunikation speichert und das so konstruiert ist, dass es mit außerordentlicher Geschwindigkeit und Flexibilität benutzt werden kann. Es stellt eine vergrößerte persönliche Ergänzung zum Gedächtnis dar ... Wenn der Benutzer ein bestimmtes Buch zu Rate ziehen will, gibt er den Code über die Tastatur ein, und sofort erscheint die Titelseite des Buchs vor ihm, projiziert auf einen der Sichtschirme ... Darüber hinaus gibt es zusätzliche Hebel. Indem er einen dieser Hebel nach rechts schiebt, kann der Benutzer das Buch, das vor ihm liegt, durchgehen, die Seiten werden mit einer Geschwindigkeit projiziert, die gerade noch erlaubt, einen kurzen, orientierenden Blick darauf zu werfen ... Da dem Benutzer mehrere Projektionsflächen zur Verfügung stehen, kann er ... weitere aufrufen. Er kann Notizen und Kommentare hinzufügen ... Es braucht jedoch noch einen weiteren Schritt zur assoziativen Indizierung ... ein Verfahren, von jeder

JULIA KNOP, geb. 1977, PD Dr. theol., Akademische Mitarbeiterin am Institut für Systematische Theologie der Universität Freiburg i.Br., Mitglied im Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.

beliebigen Information – sei es Buch, Artikel, Fotografie, Notiz – sofort und automatisch auf eine andere zu verweisen ... Es ist ein Vorgang, der zwei Informationen miteinander vernetzt. Das ist das Kernstück...»¹ Die technischen Möglichkeiten zur Umsetzung seiner Vision waren jedoch noch nicht ausgereift – Bush selbst setzte auf die Weiterentwicklung der Trockenphotographie und Teleautographie.

Der Begriff «Computer» (von lat. *computare*: be-/zusammenrechnen) war zur selben Zeit eine Berufsbezeichnung: Er stand für die Tätigkeit Hunderter Frauen – Mathematikerinnen –, die in Zeiten und im Dienst des Krieges mit Hilfe von Rechenapparaten maschinenartig Differentialgleichungen lösten. Und auch der Übergang vom Computer als gigantischer Rechenmaschine zum Personal Computer (PC) – vorbereitet in den späten 1960ern, langsam marktfähig Ende der 1970er Jahre – stand noch nicht im Zeichen der Massenproduktion und Selbstverständlichkeit, mit der heute die computergestützte Technik unser Privat- und Berufsleben prägt. Der PC war zunächst die isolierte und individualisierte Rechenmaschine einiger finanzkräftiger (Hobby-) Informatiker. Erklärte Thomas J. Watson, der frühere Chef von IBM, 1943: «Ich glaube, es gibt einen Weltmarkt für vielleicht 5 Computer», so verfügen heutzutage über 80% der deutschen Privathaushalte über wenigstens einen PC. Die Speicherkapazität eines Computers, die Bill Gates noch in den frühen 1980er Jahren für einen normalen Nutzer für ausreichend hielt, erreicht heute bereits ein Durchschnittshandy. Selten überholten sich Interpretationen und Prognosen so schnell wie im Fall der «digitalen Revolution», deren weitere Entwicklung nicht abzusehen ist.

Die entscheidende Schwelle dieser «Revolution» war die Vernetzung der computergestützten Medien: die Integration der Mediensegmente Wort, Bild und Ton sowie die Vernetzung der Mediennutzer, kurz: die Verknüpfung von Information und Kommunikation, in einem «Meta-Medium», das in beispielloser Schnelligkeit und Extensität zum Leitmedium moderner Gesellschaften avancierte. Lag die Zahl der «onliner», die Zugang nicht nur zu einem PC, sondern auch zum Internet haben, um die Jahrtausendwende in Deutschland noch bei unter 40%, nutzten 2007 fast 70% der Bevölkerung das Internet – Tendenz steigend. Die so genannten «digital natives» – die heute 14-19-Jährigen, die mit PC und Internet aufwuchsen – sind hierzu-lande inzwischen zu 100% online, die jungen Erwachsenen zwischen 20 und 29 Jahren zu 98%. Die demographische Verteilung in Deutschland bringt es dennoch mit sich, dass die zahlenmäßig größte Gruppe der «onliner» mit fast 11 Millionen die 40-49-jährigen «digital immigrants» sind und insgesamt mehr Menschen der Alterskohorte über 60 Jahre als Jugendliche das Internet nutzen. Die Grenze zwischen onlinern und offlinern verläuft im Wesentlichen nach den soziodemographischen Faktoren Alter, Geschlecht,

formaler Bildungsgrad und Berufstätigkeit: Zwei Drittel der über 60jährigen Frauen hat keinen Zugang zur cyberworld und der Großteil der offliner ist nicht (mehr) berufstätig.²

Was ist neu am web 2.0, was unterscheidet es von den herkömmlichen Kommunikations- und Unterhaltungsmedien? Bertolt Brecht brachte es vor 80 Jahren in seiner «Radiotheorie» ex negativo auf den Punkt: «Der Rundfunk hat eine Seite, wo er zwei haben müsste.» Rundfunk und Fernsehen *senden*, sie liefern Information, Unterhaltung und einiges mehr – doch um wirklich ein Kommunikationsmedium zu sein, müssten sie, noch einmal Brecht, «aus dem Lieferantentum herausgehen und den Hörer als Lieferanten organisieren»³. Eben dies geschieht im web 2.0 – das Gegenüber von Sender und Empfänger und die Einlinigkeit der Sendung sind zugunsten einer interaktiven Kommunikations- und Informations-Plattform aufgebrochen. Zumindest theoretisch kann sich jeder und jede Nutzerin des world wide web (www) selbst als Sender in dieses gewaltige Netz einbringen. Aus Hörerinnen und Hörern, Zuschauerinnen und Zuschauern wurden Beteiligte; Rezipienten wurden «prosumer»: Menschen an der Schnittstelle von Produktion und Konsum. Das Sende-Medium im herkömmlichen Sinn entwickelte sich zu einem virtuellen System von Zeichen, Interpretationen, Konstruktionen und Inszenierungen, das eine hohe Eigendynamik aufweist und in erheblichem Maß auf unser Informations- und Kommunikationsverhalten, Selbst- und Weltverständnis zurückwirkt.

Eine schleichende, aber unabweisbare Veränderung, die das web 2.0 mit sich bringt, betrifft das Verständnis von Wissen und in Konsequenz den Bildungsbegriff. Das www ermöglichte einerseits einen gewissen Abbau von Bildungshierarchien, eine Art «Demokratisierung» von Expertenwissen. Das Profil der 2001 gegründeten online-Enzyklopädie «wikipedia» (von hawaiisch wiki: schnell, und encyclopedia) veranschaulicht pars pro toto das Grundprinzip des Internet, die Verbindung von Information und Kommunikation, und dessen Implikationen:⁴ Sie ermöglicht es prinzipiell allen, nicht nur am Menschheitswissen teilzuhaben, sondern es selbst zu aktualisieren und fortzuschreiben – ebenfalls über alle Schranken des Expertenwissens hinweg. Die Wissens-community (allerdings auch – so sich mehrende Klagen von usern, welche die basisdemokratische Grundstruktur des www gefährdet sehen – die Administration der Plattform) greift instantan korrigierend oder redigierend ein. Mit der Zeit haben sich Standards guter und schlechter Artikel herausgebildet – doch bleiben diese Gütesiegel in ihrer Anwendung weich: Sie sind abhängig von der Expertise und wissenschaftlichen Redlichkeit ihrer Glieder und von der Aufmerksamkeit, welche die online-community den Einträgen zukommen lässt. Denn die Relevanz eines Artikels bemisst sich online zunächst quantitativ: nach der Häufigkeit seines Abrufs.

V.a. aber bleibt die intellektuelle Verarbeitung der Einzelinformationen den Nutzern einer solchen Enzyklopädie anheimgestellt: Um von dem dort präsentierten, mehr oder weniger gut aufbereiteten Wissen wirklich zu profitieren (und es nicht gedankenlos zu konsumieren), muss man die einzelnen Informationssegmente als Teile eines komplexen Ganzen erkennen, die Qualität ihrer Verknüpfung ermessen, argumentative statt assoziative oder bloß additive Zusammenhänge entfalten, relevante von weniger wichtigen Informationen, Wissen von Meinung unterscheiden und echte Expertise erkennen können. Das aber sind durchweg Fähigkeiten, die ein gewisses Fachverständnis bereits voraussetzen. Sach- und Medienkompetenz greifen also ineinander bzw. müssten dies tun: Der allgemeine Zugang zu Informationen aller Art und die Möglichkeit, selbst Informationen in das globale Netz einzuspeisen, machen noch keinen Experten. Der Aufbau komplexer Wissensstrukturen sowie eine instrumentelle Distanz des Nutzers auch gegenüber dem Medium und seinen Inhalten bleiben unverzichtbar.

Das wird umso schwieriger, je sensibler die Verschaltungen des www auf personen- und kontextbezogene Daten reagieren, je stärker seine Wissens- und Konsum-Angebote in ihrer individuellen Relevanz vorsortiert werden, je «passender» sich die Angebote präsentieren können. Das kommerzialisierte Empfehlungssystem des Internet bietet nur wenig Widerständiges, da Signalworte aus dem Mailverkehr, das online-Konsumverhalten, die individuelle Abruf-Häufigkeit von homepages, blog-Einträge und ggf. geographische Daten der eigenen online-Gegenwart und -Vergangenheit ausgewertet und auf Zukunft hin projiziert werden. «Wir bewegen uns in einen Tunnel unserer selbst hinein, der immer enger, immer selbstreferentieller wird, weil keine neuen Impulse mehr hinzukommen. Wir werden zu dem, was eine Software als historisches Präferenz- und Verhaltensmuster von uns errechnet hat»⁵ – so die Kommunikationswissenschaftlerin Miriam Meckel. Der Anspruch auf autonome Steuerung der eigenen Netz-Aktivität, auf selbstbestimmte Recherche und auf Souveränität gegenüber den Algorithmen des Internet nimmt erheblich zu, ohne dass die Fähigkeit, diesem Anspruch zu genügen, automatisch mitwachsen würde.

Vielmehr wirkt intensive Mediennutzung auf unsere Wirklichkeitswahrnehmung und -verarbeitung zurück – insbesondere dann, wenn sie nicht-mediengestütztes Verhalten absorbiert: Sie prägt Denken und Erinnerung, Informationsverarbeitung und Lernverhalten, Kreativität, Konzentration und Aufmerksamkeit. Unser Gehirn unterscheidet nicht zwischen virtuellen und nicht-virtuellen Welten; es passt sich zeitlebens seiner Nutzung an, wie *Gerald Hüther* in seinem Beitrag erläutert. Nutzt man sein Denkvermögen vornehmlich für kursorisches Lesen und schnelle, wenig nachhaltige Informationsaufnahme, wie dies die Wissenspräsentation des Internet bisweilen nahelegt, und setzt man sich dem ständigen Wechsel der Aufmerksamkeit,

der organisierten Gleichzeitigkeit der virtuellen Welt massiv aus, so nimmt es nicht wunder, wenn darüber konzentriertes Arbeiten und komplexes Denken in Mitleidenschaft geraten. Erhebt der Mensch die Gesetzmäßigkeiten der virtuellen Welt zum Leitbild seiner ganzen Wirklichkeit, kann er vergessen, dass «auch digitale Technik einen Knopf zum Ausschalten [hat] ... Dass nicht ausgeschaltet wird, ist nicht die Schuld der Digitalisierung, sondern Folge eines ungesunden Arbeitsethos, das den Menschen auffordert, als allseits bereites, flexibles Subjekt zu agieren»⁶ – eben wie ein Computer. Doch der Mensch ist kein Task-Manager – das vielfach zur Schlüsselqualifikation stilisierte «Multitasking» ist hirnpfysiologisch eine Illusion. Unser Denkvermögen arbeitet linear – wer viele Aufgaben zugleich zu bearbeiten meint, reiht tatsächlich mehr oder weniger kurze Aufmerksamkeitsspannen aneinander. Ein kompetenter Umgang mit den Chancen und Grenzen der virtuellen Welt erfordert einmal mehr Mündigkeit gegenüber dem Medium und den Aufbau kommunikativer und sozialer, kognitiver und ethischer Kompetenzen; diese aber liegen einer angemessenen Mediennutzung vielfach ermöglichend voraus. Zwischenmenschlicher Umgang will in seinen verschiedenen Facetten und Formaten eingeübt und durch Elternhaus und Schule begleitet werden; die eigene Identität und die jeweilige Rolle innerhalb eines Sozialgefüges muss gefunden und bestimmt werden. Das aber geschieht in der ganzen Breite menschlichen Lebens, in der ganzen Fülle seiner leiblich-personalen Ausdrucksformen und sozialen Beziehungen.

Die Information, die die cyberworld bereithält, ist weit stärker als in herkömmlichen, text- bzw. wortorientierten, Wissens-Medien *visuell* geprägt. Im Internet werden Informationen nicht nur (auf ewig) gesammelt, sondern präsentiert. Visualität und ausdrucksstarke Performance avancieren im Wettbewerb der Aufmerksamkeit zu Voraussetzungen dafür, dass etwas oder jemand überhaupt wahrgenommen wird. Bildlichkeit und Inszenierung, die Imperative der Mediengesellschaft, wirken auf unseren Weltzugriff, auf unser Selbstverständnis zurück.⁷ Alles wird via Handykamera dokumentiert und inszeniert; erst in der symbolischen (Selbst-) Darstellung und Dramatisierung des eigenen Lebens, in der virtuellen Verdopplung der eigenen Welt in den Nutzerprofilen, chats und blogs⁸ der social communities (wie z.B. facebook, studiVZ, Twitter u.a.), scheint die Realität der eigenen Person, der Mit- und Umwelt, gewiss zu werden. Privatsphäre und Öffentlichkeit treten in ein neues Verhältnis; Datenschutz ist in der digitalen Welt nicht erst seit den Enthüllungen von WikiLeaks eine Herausforderung.

Doch der «digital turn» ist vielleicht nur eine mediale Spitze der Entwicklungen, die die Semiotik insgesamt genommen hat. Das Bild verliert – oder verändert – seinen Zeichencharakter. Die klassische Zuordnung von Zeichen und Bezeichnetem, Medium/figura und res, greift im www nicht (mehr), denn der cyberspace ist zwar Medium – geht aber nicht auf in

Medialität. Die virtuelle Welt bildet die greifbare Welt nicht einfach ab, sie steht nicht re-präsentativ für etwas anderes (physisch Abwesendes), dessen Präsenz sie ver-mittelte und auf das sie verwies – jedenfalls nicht nur. Im System der Zeichen, Interpretationen und Konstruktionen der cyberworld verschwimmen die Grenzen zwischen Simulation, Performance und Wirklichkeit. Die virtuelle Welt ist nicht einfach «das andere» gegenüber der «realen» Welt; und was in der virtuellen Welt geschieht, ist nicht einfach unreal oder fiktiv. Das macht sie für poststrukturalistisches Denken so attraktiv; das macht sie philosophisch und theologisch zur Herausforderung, was der Beitrag von *Saskia Wendel* zeigt.

Die Fragen nach dem Realitätsgehalt des mental Konstruierten, nach dem Verhältnis eines Begriffs oder Zeichens zu dem, was es bezeichnet, und nach der Wirkmacht von etwas, das nicht physisch gegeben ist, brechen jedoch nicht erst in der modernen Medienreflexion auf. Unter je eigener Problemstellung wurden bereits im Hochmittelalter entsprechende Diskurse geführt: um die Präsenz eines Repräsentierten in seinem Medium (z.B. der Reliquie, dem Gnadenbild, dem Sakrament), um die einschlussweise Gegenwart der Wirkung in ihrer Ursache, um den Sach- und Realitätsgehalt der so genannten Universalien vor, in oder jenseits der concreta. Solchen Kontexten entstammt der Begriff der «Virtualität», den wir heute nahezu ausschließlich auf die «Welt» der globalen immateriellen Kommunikation und Computertechnik beziehen. Virtualiter umfasse der Begriff die Eigenschaften des mit ihm Bezeichneten; virtualiter enthalte die Wirkursache ihren Effekt; virtualiter umgreife die Erkenntnis der Prämissen bereits die der Konklusion.⁹ Ob ontologisch oder epistemologisch entfaltet – Virtualität meint auch in diesen Diskursen weder platonisch gedachte Idealität noch Fiktion; sie beschreibt vielmehr eine (ggf. zeichenhaft vermittelte) Weise von Realität und Präsenz jenseits physischer Greifbarkeit. Otto von Freising applizierte, wie *Marc-Aeilko Aris* in seinem Beitrag entfaltet, vor über 850 Jahren in einer verwandten Denkbewegung das hermeneutische Modell der Typologie, zunächst eine Methode zur Exegese biblischer Texte, auf das Dechiffrieren der Zeichen von Welt und Geschichte, die ihm zu Sinngestalten und Verheißungsträgern der Erzählung Gottes werden. Dem, der die Ereignisse dieser Welt als Gleichnisgestalten, als Chiffren des Unsichtbaren zu lesen vermag, zeigt sich ihre eigentliche Bedeutung als Typos der Vollendung. Im Sichtbaren erschließt sich das Unsichtbare, denn das Ziel der Zeit, obgleich selbst ortlos und vermeintlich (noch) abwesend, entfaltet schon jetzt, in der Geschichte, seine Wirkkraft. Diese virtuelle Präsenz der verheißenen Vollendung – des himmlischen Jerusalem – wird historiographisch fruchtbar: sie orientiert Wahrnehmung und Sinndeutung des Geschichtsverlaufs.

Was geschieht in unseren heutigen virtuellen Welten? Untersuchungen zum Mediennutzungsverhalten¹⁰ zeigen, dass das Internet quer durch alle

Altersgruppen und Nutzertypen in erster Linie ein Medium zur *Kommunikation*, sodann eine Plattform für *Information*, *Spiel* und *Unterhaltung* ist. Online-Kommunikation über Mailprogramme und innerhalb von social communities, chats und blogs führen mit knapp 50% die Liste der Online-Aktivitäten an. Inzwischen verlagert sich das Feld weg von offenen Foren und Chatrooms hinein in die Teilöffentlichkeiten der online-communities; selbst die email ist heute, 40 Jahre nach ihrem Start, bereits auf dem Rückzug – die cyberworld erfindet sich fortwährend neu. Die neuen medialen Sozialformen bilden ein wirkmächtiges Forum ganz alltäglicher Kommunikation, aber auch öffentlicher Meinungsbildung und interessengebundener Vernetzung, das erhebliche realpolitische Konsequenzen zeitigen kann – erinnert sei nur an die Bedeutung von facebook, twitter, youtube & Co nach der umstrittenen iranischen Präsidentenwahl 2009 und für die derzeitigen Demokratiebewegungen in der arabischen Welt.

Natürlich birgt die virtuelle Welt die Möglichkeit, anonym Kontakt aufzunehmen und Menschen anonym zu manipulieren, zu diffamieren oder zu schädigen. Auch die Gefahr, vor dem Bildschirm zu vereinsamen und asoziales destruktives Potenzial aufzubauen, ist real – der Regelfall aber ist spätestens mit dem web 2.0 ein anderer: Empirische Studien belegen eine große Passung des Kommunikations- und Sozialverhaltens im Netz mit dem außerhalb. Bezogen auf die Nutzergruppen, für die das Internet eine hohe Selbstverständlichkeit besitzt, ist festzustellen: Diejenigen, die offline vielfältige Kontakte ganz unterschiedlicher Intensität pflegen, tun dies auch online, und ihre online-Kontakte spielen normalerweise in ihrem Lebensumfeld außerhalb des Bildschirms eine entsprechende Rolle. Virtuelle Kommunikation geschieht in aller Regel weder anonym noch ist sie illusorischer Ersatz für fehlende Sozialstrukturen im «reellen» Leben. Sie ist eine spezielle, dabei sehr reelle Weise zu kommunizieren, Informationen auszutauschen und Beziehungen intensiver oder lockerer Art zu pflegen, ohne zur selben Zeit am selben Ort zu sein.¹¹

Wenn sich Kirche in die herkömmlichen (Rundfunk und TV) und in die neuen Medien einbringt, sich dort präsentiert, informiert und kommuniziert, ist dies darum kein Ersatz für ihre Aktivitäten außerhalb des cyberspace. Vielmehr handelt es sich um eine wichtige Ergänzung traditioneller Pastoral, um eine zeitgemäße Gestalt des ureigenen Auftrags der Kirche zu Verkündigung, Seelsorge und Gemeindebildung.¹² Dass dabei fachliche und technische Expertise unverzichtbar ist, dürfte selbstverständlich sein – ebenso, dass kirchliche Medienarbeit journalistischen, kommunikativen und medienkritischen Standards genügen und, wie es auch geschieht, solche aktiv weiterentwickeln kann. Genauso liegt auf der Hand, dass kirchliche Medienarbeit nicht nur theologischen Gütekriterien, sondern auch journalistischen, kommunikativen und medienkritischen Standards genügen muss, und, wie es auch geschieht, solche aktiv weiterentwickeln kann. Kirchliche

Medienarbeit trägt der allgemeinen Erweiterung der Ausdrucksformen unserer Welt, den Veränderungen unseres Kommunikationsverhaltens und der Ausdifferenzierung unserer Gesellschaft Rechnung – und zwar nicht nur aus dem missionarischen Impetus, auch diejenigen internetaffinen «Milieus» erreichen zu wollen, die im traditionellen kirchlichen Leben schlicht nicht vorkommen. Die alten und neuen Medien bieten Raum für niedrigschwellige Kommunikationsinitiativen, kreative Formate der Verkündigung und Information und vielfältige neue Möglichkeiten der Gemeinschaftsbildung. Wie die kirchliche Medienarbeit hierzulande aufgestellt ist, welche Formate entwickelt und genutzt werden und auf welchen formalen Voraussetzungen die Präsenz der Kirche innerhalb der herkömmlichen Medien beruht, stellt *Michael Hertl* vor. Von seinen persönlichen Erfahrungen als Seelsorger in den neuen Medien, im web 2.0, von den Möglichkeiten, auch jenseits der bekannten Pfade territorial und kategorial geprägter Pastoral über die virtuellen Medien Kontakte aufzubauen, in ebenso offener wie verbindlicher Weise Menschen seelsorglich anzusprechen, berichtet Br. *Paulus Terwitte*.

Die Informations(über)fülle des Internet macht seine Nutzer nicht intelligenter. Und die vielfältigen Kommunikationsmöglichkeiten und Sozialformen des Internet machen die Menschen vor den Bildschirmen nicht kommunikativer – allerdings auch nicht automatisch dümmer, ihre Gespräche nicht weniger geistreich. Die meisten der teils dramatischen Gefahren, die der cyberspace birgt (Datenmissbrauch, digitale Sucht, Cyber-Mobbing und -Stalking, Gewaltdarstellungen) sind verhaltensbasiert. Der entscheidende Risikofaktor nicht nur der technischen, sondern auch der virtuellen Welt ist der Mensch, der sich in ihr bewegt. Er ist aber auch der entscheidende Faktor, wenn es darum geht, die vielfältigen Möglichkeiten der cyberworld, ihre sozialen und kommunikativen Chancen in guter Weise zu nutzen, zu gestalten und zur Geltung zu bringen.

ANMERKUNGEN

¹ Vannevar BUSH, *As we may Think*, dt./engl. Fassung, Auszug und Kommentar: H. Winkler, in: *FormDiskurs* 2/I 1997, 136–147, hier 140.

² Vgl. Ekkehardt OEHMICHEN, *Die neue MedienNutzer-Typologie MNT 2.0*, in: *Media Perspektiven* 5 (2007) 226–234.

³ Beide Zitate: Bertolt BRECHT, *Der Rundfunk als Kommunikationsapparat. Rede über die Funktion des Rundfunks* [1932], in: *Gesammelte Werke*, Bd. 18. Schriften zur Literatur und Kunst, Frankfurt/M. 1967, 129.

⁴ Auch die Idee einer hypertextgesteuerten Enzyklopädie deutet sich bei Vannevar Bush an, wenngleich er sie noch auf den individuellen Nutzer und sein persönliches Notiz-System bezieht: «Ganz neue Arten von Enzyklopädien werden entstehen, bereits versehen mit einem Netz assoziativer Pfade, bereit, in den Memex eingebaut und dort erweitert zu werden.» BUSH, *As we may Think* (s. Anm. 1), 142.

⁵ Christian GEYER, Daniel HAAS, *Im Gespräch: Miriam Meckel. Werden wir alle zu Algorithmen, Frau Meckel?*, in: FAZ 217 (17.9.2011) Z6.

⁶ Mercedes BUNZ, *Das Denken und die Digitalisierung*, in: FAZ 18, 22.1.2011, Z1.

⁷ Vgl. dazu das Impulspapier der DBK vom 29.6.2011: *Virtualität und Inszenierung. Unterwegs in der digitalen Mediengesellschaft. Ein medienethisches Impulspapier* (DDB 35, Publizistische Kommission) Bonn 2011, Nr. 31-42.

⁸ Ein «chat» (von *to chat*, plaudern) ist eine Form elektronischer Kommunikation in Echtzeit. Ein «blog» bzw. «weblog» ist ein persönliches Internet-Journal, das Kunstwort ist konstruiert aus «world wide web» und «log» (Tagebuch).

⁹ Vgl. den Überblick von Sven K. KNEBEL, *Virtualität*, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 11 (2001) 1062-1066 (Lit.).

¹⁰ Vgl. OEHMICHEN, *Die neue MedienNutzer-Typologie MNT 2.0* (s. Anm. 2); Johannes BRANTL, *Gefangen im virtuellen Netz? Selbst-Mitteilung im Internet und moralische Kompetenz*, in: TrThZ 118 (2009) 228-246 (Lit.).

¹¹ Vgl. OEHMICHEN, *Die neue MedienNutzer-Typologie MNT 2.0* (s. Anm. 2); Stefan NIGGE-MEIER, *Das wahre Leben im Netz*, in: FAS 39 (2.10.2011) 21f.

¹² Vgl. Matthias SELLMANN/Florian SOBETZKO, *Pastoral 2.0. Das Internet ist ein Ort christlicher Inspiration*, in: HerKorr Spezial (1/2011) 59-64.

MARC-AEILKO ARIS · MÜNCHEN

VIRTUALITÄT UND TYPOLOGIE

Otto von Freising und Jerusalem

Otto Frisingensis episcopus, non solum calceamentis, sed etiam pedibus attritis, fame quoque ac gelu confectus – «Bischof Otto von Freising, die Schuhe und Füße zerrieben, zugrunde gerichtet durch Hunger und Kälte»¹. Das jämmerliche Bild eines Bischofs, dem Hochadel entsprossen, mit den Mächtigen auf Du, gebildet wie kein zweiter – und jetzt das: So hat den Bischof der Kreuzzug zugerichtet, auf den er sich hochgemut eingelassen hatte. Selber wird er später dazu sagen: «Wenn es auch nicht gut war für das leibliche Wohl, so war es dennoch gut für das Heil der Seelen»². Aber bis zu diesem Urteil ist es ein langer Weg.

Angefangen hatte es damit, dass Otto sich von Menschen beeindrucken ließ und dass er den Stimmen der Menschen getraut hatte: der Stimme jenes syrischen Bischofs Hugo von Gabala, den er in Viterbo am päpstlichen Hofe gehört hatte. «Wir haben selbst mit angehört», so Otto wörtlich, «wie er die gefährliche Situation der Kirche jenseits des Meeres nach dem Fall von Edessa unter Tränen beklagte und seinen Entschluss kund gab, deswegen über die Alpen zum König der Römer und Franken zu ziehen, um seine Hilfe zu erbitten»³. Das war im Spätjahr 1145. Weitergegangen war es damit, dass er der Stimme des Bernhard von Clairvaux, seines Ordensvaters, getraut hatte. Bernhards Rundbrief an die Fürsten und Bischöfe des ostfränkischen Reiches, genau ein Jahr nach der Klage des syrischen Bischofs verfasst, hatte seine Wirkung auf Otto nicht verfehlt: Vollständig gibt er ihn in seinen *Gesta Friderici*, den Taten des großen Friedrich, wieder: «Ihr Brüder, jetzt ist die rechte Zeit (tempus acceptabile), jetzt ist der Tag des Heils (ecce nunc dies salutis, 2 Kor 6,2)», lässt er Bernhards Stimme erschallen, der seinerseits Bibelzitate aneinanderreih; «da wankt und schwankt die Erde» – Psalm 18,8 – «denn» – und das und nur das ist nun wirklich Bern-

MARC-AEILKO ARIS, geb. 1959, Professor für Lateinische Philologie des Mittelalters an der Ludwig-Maximilians-Universität München, Direktor des Albertus-Magnus-Instituts, Bonn, Geschäftsführender Herausgeber der «*Fontes Christiani*», Seelsorger an der Domkirche zu Freising.

hards Stimme: «der Gott des Himmels beginnt sein Land zu verlieren. Sein Land, in dem er erschienen ist und mehr als dreißig Jahre als Mensch unter Menschen wandelte; sein Land, das er erleuchtet hat durch seine Wunder, das er geweiht hat durch sein eigenes Blut und in dem die ersten Blüten der Auferstehung erschienen sind»⁴. Bernhard öffnet Otto und nicht nur ihm die Augen für die drohende Gefahr: ein Gott ohne Land – diese Aussicht lässt ihn im Februar 1147 auf dem Reichstag zu Regensburg das Kreuz nehmen. Damit beginnt sein Weg ins Heilige Land, sein Weg nach unten – bis hin zu jenem jämmerlichen Bild eines Bischofs: die Schuhe und Füße zerrieben, zugrunde gerichtet durch Hunger und Kälte. Das Ganze: eine Tragödie – wie Otto selbst sagt.

Solche Tragödien darzustellen, war bisher sein Geschäft gewesen. Im Widmungsbrief zu seiner großen «Geschichte der zwei Staaten» hat er gegenüber Friedrich I. so seine Geschichtsschreibung charakterisiert: «Veranlasst durch die Wirrnisse der trüben Zeit vor Euch haben wir mit bitterem Gemüt diese Geschichte aufgeschrieben und deshalb weniger die Abfolge der Ereignisse als ihr Elend wie in einer Tragödie dargestellt und so endet ein jedes Buch – in miseria – im Elend»⁵. Das hat ihm – wahrlich zu Unrecht – den Ruf eingetragen, ein pessimistischer Geschichtsschreiber zu sein – als solcher ist er nun herausgefordert, da er die Tragödie seines Kreuzzugs bewältigen muss. Und der war nun wahrhaftig eine Tragödie.

Im Juni 1147 bricht er mit König Konrad auf: die Donau entlang nach Südosten. Schon der Marsch durch Ungarn gestaltet sich schwierig und erfordert die Teilung des Heeres. Endlich am 7. September findet sich kurz vor Konstantinopel bei Choröbacchi ein geeigneter Ort, die Heere wieder zu gemeinsamem Lager zu vereinen, ein Ort, «der», wie Otto schreibt, «uns durch das Grün der Wiesen erfreute und, von einem kleinen Fluss durchströmt, einen lieblichen Anblick bot. Ich gestehe, während der ganzen Zeit unseres Zuges hatten wir niemals ein schöneres Lager, niemals hatten die Zelte, soweit man es nach dem Anblick beurteilen konnte, einen größeren Platz eingenommen»⁶. Der Ort, der alle durch seine Anmut bezaubert hatte, erweist sich als Falle. Ein sanfter Regen, der in den frühen Morgenstunden eingesetzt hatte, wuchs sich zu einem stürmischen Unwetter aus und ließ den lieblichen Bach zum reißenden Strom anschwellen und das Heerlager überfluten. Otto wörtlich: «Da sah man die einen schwimmen, die anderen sich an die Pferde klammern, wieder andere ließen sich an Stricken jämmerlich fortziehen, um der Gefahr zu entrinnen, noch andere stürzten sich kopflos in die Fluten und versanken, weil sie sich unbedachterweise mit anderen umschlangen; sehr viele aber, die glaubten, auf einem Umweg entkommen zu können, wurden von einer Welle des Flusses fortgerissen, von Baumstämmen unter Wasser gedrückt, von der Gewalt der Wirbel verschlungen und ließen so ihr Leben in den Fluten»⁷. Nur wenigen gelingt es,

sich in das Lager Friedrichs zu retten, der seine Zelte an einem Berghang gegenüber aufgeschlagen hatte. Nochmals Otto: «Welch gewaltige Verluste sowohl an Personen als auch an Sachen und für einen so langen Weg notwendigen Geräten unser Heer dort erlitten hat, das braucht nicht geschildert zu werden.»⁸

Nicht nur das schildert Otto nicht – auch den weiteren Weg des Heeres über den Bosphorus, über Nicomedia bis nach Nicäa verschweigt er. Dort wird das Heer geteilt – während die Hauptmacht unter Konrads Führung quer durch Kleinasien zieht, zieht Otto mit einem Kontingent den Weg an der Küste entlang, bis er Ende des Jahres 1147 im Gebirge bei Roas von den Türken geschlagen wird. Ausgehungert, frierend, barfuß und zerfetzt erreicht er vermutlich bei Antalya die Küste – aber auch das verschweigt er. Davon erzählt ein anderer: eben Gerhoh, sein gelehrter Freund, der Propst von Reichersberg. Ottos Bericht setzt erst wieder ein, da er den Versuch der verbliebenen Kreuzfahrer beschreibt, auf dem Meerweg das Heilige Land zu erreichen: «Dabei versuchte jeder, wie und wann er konnte, an verschiedenen Stellen das Ufer zu erreichen»⁹ – in ständiger Angst vor einem Schiffbruch, den viele von ihnen auch erlitten. In der Mitte der Fastenzeit erreichen die ersten Überlebenden, halbnackt den Gefahren des Meeres entronnen (*seminudis evadentibus*), das Heilige Land, die einen bei Akkon, andere bei Tyrus, andere bei Sarepta. Zu ihnen gehört wohl auch Otto von Freising. Auf dem Landweg kommen sie am 4. April 1148 in Jersusalem an: es ist Palmsonntag. Gezeichnet von dem, was sie selbst erlitten, feiern sie *cum multa cordis devotione* – aus ganzem Herzen und voll Inbrunst – das Leiden und die Auferstehung des Herren: *singula loca, ubi haec facta sunt, circueundo* – indem sie die Stätten, wo alles geschah, abgingen und Aug in Auge betrachteten: *oculo ad oculum videndo*. Erst eine Woche später trifft König Konrad in der Heiligen Stadt ein, nicht weniger gezeichnet von der Kreuzfahrt, die ihm zum Kreuz geworden war. Jubelnd wird er als derjenige empfangen, der Gott sein Land zurückgeben wird, das Land, das er auf einer Reise durch Samaria und Galiläa sogleich inspiziert. Danach beginnt er unter erheblichem finanziellen Aufwand damit, die überlebenden Kreuzesritter für einen Feldzug gegen Damaskus im Juli desselben Jahres zu gewinnen. Zeitgleich unternimmt dies auch König Ludwig VII. von Frankreich, der später zum Kreuzzug aufgebrochen und nun auch im Heiligen Land eingetroffen war und sich nun in Tyrus aufhält. In den Augen Ottos wird der Kreuzzug so zu einem Kampf von Rivalen entfremdet und verzerrt. Das Land Gottes wird zum Schauplatz von Eifersucht und Überheblichkeit. Einer für den 24. Juni einberufenen Ratsversammlung aller Kreuzfahrer in Akkon, an der auch Otto teilnimmt, gelingt es, die widerstrebenden Kräfte zu bündeln. Der Sturm auf Damaskus bleibt dennoch erfolglos. Unverrichteter Dinge beschließen die Könige, in ihre Heimat

zurückzukehren – auf getrennten Wegen: Konrad und mit ihm Otto über Griechenland, Ludwig über Süditalien. Wann genau Otto von Freising nach Freising auf den Domberg zurückgekehrt ist, ist unklar. Urkundlich lässt er sich erstmals wieder in der zweiten Hälfte des Jahres 1149 greifen. Die Kreuzfahrt, die so hochgemut begonnen hatte, endete jammervoll im elenden Anblick eines aufgeriebenen, frierenden und hungernden Bischofs. Dieses Bild war auch denen nicht verborgen geblieben, die die Reise nicht begleitet hatten. Daheim warteten schon die Kritiker, die sich wundernd Anstoß nahmen und Anstoß nehmend sich wunderten: *scandalizati mirantur, mirando scandalizantur*¹⁰. Ihnen muss Otto das Scheitern des Kreuzzugs erklären, des Kreuzzugs, der so gut begonnen hatte und so wenig gut geendet war. Seine Erklärung ist das, was heute *sophisticated* genannt würde – ein Diskurs darüber, was als «gut» prädiert werden darf. Otto unterscheidet zwischen dem, was schlechthin gut genannt wird und dem, was in Beziehung auf etwas «gut» genannt wird. Als schlechthin gut kann nur Gott selbst bezeichnet werden und das, was von Gott die Qualität empfängt, die es erlaubt, auch dieses – aber eben abgeleitet – als «gut» zu benennen. In diesem Sinn ist «gut» eine absolute Prädikation. Wenn dagegen etwas als «gut» bezeichnet wird, ohne dass der, der etwas so bezeichnet, sich auf die Herkunft der Qualität bezieht, die diese Bezeichnung rechtfertigt, dann bezieht sich derjenige eher auf die *utilitas*: auf den Funktionswert des jeweils als «gut» Bezeichneten. In diesem Sinn ist «gut» eine relative Prädikation: etwas kann unter der einen Rücksicht als «gut» und unter einer anderen Rücksicht als «schlecht» bezeichnet werden. Das, was nun rücksichtlich seines Funktionswertes als «gut» bezeichnet wird, kann nun seinerseits wieder «gut» im absoluten Sinne, das heißt im Blick auf die Herkunft der Qualität aus Gott gut sein, oder «gut» im relativen Sinne, das heißt nur rücksichtlich einer bestimmten Funktionstüchtigkeit.

Angewendet auf den Kreuzzug bedeutet das: für die Arrondierung eines christlich beherrschten Territoriums war der Kreuzzug ebensowenig gut wie für das körperliche Wohlbefinden. Gut aber war er für das Heil der Seelen – und dies sogar in einem absoluten Sinne. Mit seiner Apologie verteidigt Otto nicht nur den Kreuzzug als solchen, sondern zugleich den, auf dessen Stimme er gehört hatte, Bernhard von Clairvaux. Mit seinem Kreuzzugsaufruf war ihm Bernhard wie ein Prophet vorgekommen, wie einer also, der von Gott selbst, dem im absoluten Sinne Guten, inspiriert war und so auf dem Weg dieser Inspiration zu etwas grundsätzlich Gutem, das heißt im absoluten Sinne Guten aufgerufen hatte. Über die Prädikation «gut» kann daher für Otto im Blick auf den Kreuzzug weder im relativen Sinn noch im absoluten Sinn ein Zweifel herrschen. Zweifel ist allenfalls darüber angebracht, ob den, der als Prophet spricht, wirklich der Geist der Propheten lenkt – ob die Art und Weise seiner Rede Ausdruck eines gerechtfertigten

Anspruchs ist, der eben dadurch gerechtfertigt ist, dass er Gott selbst zu verdanken ist. Geschickt schiebt Otto den schwarzen Peter, wie dieser klägliche Kreuzzug legitimiert werden kann, seinem Ordensgründer Bernhard von Clairvaux zu und verweist seine Leser und Kritiker auf dessen Verteidigung des Kreuzzugs in seinem Buch *«De consideratione ad Eugenium Papam»*.

In der Verteidigung des Kreuzzugs zeigt sich Otto anders, als er sich bei Antalya den Blicken der Menschen dargeboten hatte: keineswegs zerschissen und frierend und hungernd, sondern eben als der, der er auch war: als ein scharfsinniger Theoretiker, als einer der führenden Intellektuellen des 12. Jahrhunderts.

Ihm, dem Theoretiker, bietet sich noch ein anderes Bild Jerusalems dar als das, welches er, dem Meer kaum entronnen, in der Osterwoche des Jahres 1147 gesehen hatte. *«Jerusalem»* ist für ihn zugleich ein durch mehrfache Bedeutungen aufgeladener Name aus dem Zusammenhang der Heiligen Schrift. Das, was in der Bibel erzählt, beschrieben oder berichtet wird, hat im Anschluss an die Bibelauslegung der Kirchenväter für die Theologen des 12. Jahrhunderts nie nur die unmittelbare Bedeutung des vordergründig Erzählten. Allem, was in der Bibel steht, hat Gott als der Autor dieses Textes einen mehrfachen geistlichen Sinn verliehen. Diese spirituelle Hermeneutik des Bibeltextes verdeutlicht der Mönchsvater Johannes Cassian mehr als 700 Jahre vor Otto von Freising eben am Beispiel des Namens *«Jerusalem»*. Danach bedeutet *«Jerusalem»* im historischen Sinn zunächst die jüdische Stadt. Im übertragenen Sinn (*secundum allegoriam*) ist dann aber damit auch die Kirche Christi gemeint. Einer ethisch orientierten Lektüre des Bibeltextes dient der Name zur Bezeichnung der Seele des Menschen, die, wie das in den Psalmen angeredete Jerusalem, entweder gelobt oder getadelt wird. Schließlich bezeichnet *«Jerusalem»* im Zusammenhang eines über die irdische Zeit hinausdenkenden eschatologischen Verständnisses im visionären Ausblick die vollendete Gottesstadt.¹¹ Für Otto von Freising ist daher der Name *«Jerusalem»* zugleich der Inbegriff des vollendeten Geschichtsverlaufs, in dem sich die *civitas Dei*, der Staat Gottes, endgültig verwirklicht. Diese aus der Bibelauslegung gewonnene geistliche Sicht Jerusalems hat Konsequenzen auch für das irdische Jerusalem, es trägt den *typus*, das Gegenbild, des erst jenseits der irdischen Zeit verwirklichten himmlischen Gottesstaates schon jetzt in sich, erscheint mithin als dessen irdisches Abbild.¹²

Wie dieses Verhältnis präzise zu denken ist, erhellt nur aus dem Geschichtsverständnis Ottos, das er in seiner 1146 erstmals vollendeten und bis 1157 überarbeiteten Chronik niedergelegt hat. In diesem Werk schildert Otto nicht nur die Geschichte *«ab Adam protoplasto usque ad tempus nostrum»*, von Adam, dem Erstgeschaffenen bis zu unserer Zeit, sondern bestimmt auch den Zeitpunkt seines eigenen Lebens in der übergeordneten Perspektive der Zeitläufte. Seine Zeiten erscheinen ihm als der Endpunkt

des Geschichtsverlaufs «novissima tempora», als das Ziel, auf das die stets sich wandelnde Welt zuläuft. Die Bewegung, die den Weltverlauf bestimmt, liest er daran ab, dass die Macht, das Wissen und das Heil von einer Kultur auf die andere übertragen wird. Diese Bewegung verwirklicht sich in den Herrschaftsverhältnissen auf Erden und verläuft von Ost nach West. Der Vision des Propheten Daniel folgend sieht Otto vier Kulturen, die einander ablösen. Am Anfang steht das mächtige Reich der Babylonier. Des- sen Zerfall lässt die Macht (*imperium*), den Inbegriff des Wissens (*sapientia*) und das Heil (*religio/sacerdotium*) zunächst auf die Perser und dann wiederum auf die Griechen übergehen, bis im römischen Reich das Ziel des Geschichtsverlaufs erreicht ist. In diesem vierten Zeitraum sieht sich auch Otto: «Denn wir, die wir nahe dem Ende leben, erwarten gottesfürchtig in nächster Zeit, was noch aussteht.»¹³ Der Zeitraum, in dem er lebt, ist der Moment, auf den die Geschichte zuläuft, das heißt der lang währende letzte Augenblick der Geschichte.

Den Augenblick aber, das heißt den Moment reiner Gegenwart zwischen Verganem und Künftigem, kann der Mensch nicht wahrnehmen, zu rasch ist vergangen, was eben noch gegenwärtig war, und zu rasch gegenwärtig, was eben noch künftig war. Was der Mensch wahrnimmt, ist die ständige Folge von Veränderungen, der Wandel der äußeren Gestalten, die Serie der ständigen Auflösungen und Zusammensetzungen. Sie rühren daher, dass der Mensch selbst ein aus Verschiedenem zusammengesetztes, entstandenes, aber eben nicht ursprüngliches Wesen ist, das zum Vergehen bestimmt ist. Davon sind auch alle seine Handlungen und alles, was er bewirkt, betroffen. Derjenige freilich, der mit den Mitteln der Vernunft ein eigenständiges Urteil über den Verlauf der Geschichte und seinen eigenen Standort in der Zeit fällen will, darf nicht einfach im Prozess ständiger Veränderung aufgehen. «Die Pflicht des Weisen ist es», so Otto im Prolog zum ersten Buch seiner Chronik, «sich nicht wie ein kreisendes Rad zu drehen»¹⁴, sondern sich aus diesen Prozessen von Auf und Nieder, von Zusammensetzung und Auflösung zu befreien. Möglich wird ihm das, wenn er mit seiner Vernunft nicht nur darüber nachdenkt, wie die Geschichte verläuft, sondern auch darüber, was der Geschichtsverlauf bedeutet. Für Otto meint das freilich nicht die Bedeutung, die er oder ein anderer Zeuge einem Geschehen gibt, sondern die Bedeutung, die dem Geschehenen selbst eigen ist, weil Gott dem, was geschieht, eine bestimmte Bedeutung verleiht.

Wer also, wie Otto, den Verlauf der Geschichte erzählen will, muss eigentlich immer zwei Geschichten erzählen: die Geschichte aus dem Blickwinkel der Menschen und die Geschichte aus dem Blickwinkel Gottes. Mal werden diese Geschichten sich decken, mal wird die eine in der anderen verborgen sein, mal werden sie auseinanderstreben. Aber immer sind es zwei Geschichten, die Geschichte von der irdischen Bürgerschaft und die

Geschichte der himmlischen Bürgerschaft, die Menschengeschichte und die Gottesgeschichte.

Die Geschichte erscheint Otto so als zwiefacher bzw. zweistimmiger Text, den seine Darstellung jeweils differenziert zur Geltung bringt, wenn er zwischen der Historie der zeitlichen bzw. weltlichen Bürgerschaft und der Historie der ewigen bzw. himmlischen Bürgerschaft unterscheidet (*civitas temporalis vel mundialis; civitas aeterna vel coelestis*). Die Historie, die Geschichtsschreibung, jeder der beiden Bürgerschaften bezieht sich dabei auf die eine Wirklichkeit des Geschichtlichen. Während Otto erstere mit Hilfe von Quellen bzw. aus eigener Erfahrung als formale Einheit im Geschichtsverlauf bildet, rekonstruiert er letztere im Blick auf den innerzeitlichen und außerzeitlichen Zusammenhang des Geschichtsverlaufs und vermag so die zwiefache Bedeutung des in der Zeit Geschehenden wahrzunehmen.

Otto wendet damit das hermeneutische Modell der sogenannten Schule von St. Victor auf die Geschichte an, das dort auf den Bibeltext und auf die stoffliche Wirklichkeit bezogen worden war. Beeinflusst vom Wirklichkeitsverständnis wiederum des Augustinus hatte Hugo von St. Victor eine Hermeneutik entwickelt, die es ihm erlaubte, der geschöpflichen Wirklichkeit nach Art der Bibelexegese einen mehrfachen Sinn zu entnehmen. «Diese ganze sinnlich erfahrbare Welt», so wörtlich Hugo von St. Victor, «ist wie ein Buch, das von Gottes Hand geschrieben wurde, und die einzelnen Geschöpfe sind wie Gleichnisgestalten (*figurae*), die aber nicht nach menschlicher Willkür erfunden wurden, sondern nach göttlichem Entschluss eingesetzt sind, um die nichtsichtbare Weisheit Gottes zu offenbaren.»¹⁵ Wer das Buch der Natur lesen will, muß in der Lage sein, die Gleichnisgestalten angemessen zu entschlüsseln, das heißt: er muss sie so verstehen können, dass sie ihre Funktion, nämlich von sich selbst weg auf ihren Urheber zu verweisen, erfüllen können. Derjenige, der das Buch der Natur zu lesen weiß, wird damit zu einer Erkenntnisbewegung veranlasst, die ihn von dem, was er sehen kann, zu dem führt, was er nicht sehen kann. Otto, der sich während seines Studiums in Paris mit dem Denken des Hugo von St. Victor vertraut gemacht hatte, überträgt diese Art der Lektüre vom Buch der Heiligen Schrift und dem Buch der Natur auf das Buch der Geschichte. Die Geschichte, die sich als eine ständige Bewegung von Auf- und Niedergängen zeigt, die Geschichte, die dem Betrachter eine unendliche Folge menschlichen Elends bietet, diese Geschichte wird, wenn sie als Buch gelesen und mit der entsprechenden Hermeneutik verstanden wird, zum Ausgangspunkt einer Erkenntnisbewegung, die den Leser vom Geschöpf zum Schöpfer, vom Sichtbaren zum Nichtsichtbaren führt. Wie das Buch der Geschichte nach einem kompetenten Leser verlangt, der den zweistimmigen Text zu entschlüsseln versteht, so auch Ottos Darstellung der Geschichte.

Sein idealer Leser ist sowohl studiosus seu curiosus indagator, lernfreudiger und wissbegieriger Forscher, der an der Darstellung des vergangenen Geschehens interessiert ist, als auch religiosus auditor, ein Leser also, der – im wörtlichen Sinn – den Text der Geschichte rückbindet an den Autor dieses Textes, Gott, und darum den Sinn des Textes der Geschichte zu verstehen vermag.¹⁶

Dafür, dass diese von Gott geschriebene Geschichte kein Hirngespinnst ist, bürgen in Ottos Verständnis die Menschen, die auf Erden handeln, aber eigentlich zum Himmel gehören. Immer sind sie eine Minderheit, eine Minderheit aber, die garantiert, dass die Geschichte letztlich auf das ihr gesetzte Ziel, das himmlische Jerusalem, zuläuft. In der Zeit, bis das Christentum als Staatsreligion anerkannt wird, muss Otto diese Minderheit mit der Lupe suchen, «denn vom ersten Menschen an bis zu Christus» gehörte «fast die gesamte Menschheit mit Ausnahme einiger weniger aus dem israelitischen Volk» der irdischen Bürgerschaft an.¹⁷ Danach sind die Bürger Christi wenigstens so lange verbreitet, als das menschliche Handeln der göttlichen Geschichte Spielraum zu ihrer Verwirklichung belässt. Als Otto seine Chronik verfasst, sind diese Zeiten freilich vorbei. Mit der Exkommunikation, die Papst Gregor VII. über Heinrich IV. verhängt, mit dem Investiturstreit trennen sich irdische und himmlische Bürgerschaft wieder und es beginnt die letzte Phase, das Greisenalter der Geschichte. Gleichwohl verzweifelt Otto nicht an der Zukunft. Vielmehr setzt er wiederum auf eine Minderheit, um eine gute Zukunft zu erhoffen. Die Mönche sind es, sie, die nicht nur durch ihr Denken, sondern durch ihre Lebensform sich dem Auf und Nieder des Weltenlaufs, dem elenden Kreisel der Welt (*miser mundi rotatus*) entzogen haben.¹⁸ Das macht sie zu Hoffnungsträgern einer guten Zukunft: die geringe Zahl der Mönche, die in der Gegenwart Gottes leben, ist es, auf die Otto seine Zukunftshoffnung gründet. Sie sind die, die in der Gegenwart leben, freilich nicht einer gemachten, sondern einer empfangenen Gegenwart, eben der Gegenwart Gottes, in der die Zeitläufe vollendet werden.

Als Gestalt dieser zukünftigen Vollendung versteht Otto mit den Worten der Apokalypse das neue Jerusalem. Freilich wäre es, wie Otto ausdrücklich bemerkt, ein Missverständnis, dieses neue Jerusalem als eine kontinuierliche Fortsetzung des alten Jerusalem zu verstehen. «Die Juden glauben», so Otto wörtlich im 8. Buch seiner Chronik, «bei der Ankunft des Messias werde das irdische Jerusalem in großer Pracht wiederhergestellt, sie selbst würden dort unter seiner Herrschaft in reichstem Überfluss leben und alle Genüsse irdischer Herrlichkeit würden ihnen zuströmen.» Mehr noch, so Otto weiter, «Dieser irrigen Ansicht haben manche beigestimmt, die sich Christen nannten; sie glaubten, Christi Reich werde auf der Erde sein, und hier würden im irdischen Jerusalem die Heiligen mit ihm in Üppigkeit regieren.»¹⁹ Der

Denkfehler derer, die ein Jerusalem in diesem Sinne erwarten, besteht darin, dass sie die biblischen Verheißungen «ad litteram», buchstäblich, verstehen. Angemessen ist aber ein Verständnis, das der Hermeneutik entspricht, die Otto in Paris erlernt und in seinem Geschichtswerk umgesetzt hatte. Diese Hermeneutik findet er schon in der Offenbarung des Johannes angelegt. Mit Bedacht habe Johannes formuliert: «Hierusalem, quae aedificatur ut civitas» – Jerusalem, das gebaut wird wie eine Stadt. «Er sagt nicht», betont Otto, «eine Stadt werde gebaut, sondern Jerusalem werde gebaut wie eine Stadt», und führt dann erklärend aus: «er meint damit, es werde nicht nach unserer Weise und mit unseren Steinen, sondern durch göttliche Kraft und mit lebendigen Steinen erbaut werden»²⁰. Das neue Jerusalem, das Otto zum Inbegriff der Zukunftsgestalt wird, geht aus Gott hervor und ist davon bestimmt und charakterisiert, wie Gott selbst ist, nämlich ewig und stets mit sich gleichbleibend identisch. Dieses den Augen unzugängliche Jerusalem ist es, das – wie die Offenbarung des Johannes sagt – vom Himmel herabkommt. «Ich für meine Person gestehe», so Otto zu dieser Stelle, «dass ich diese Worte nicht vollständig verstehe, es sei denn Johannes verstehe unter «Himmel» die über alles erhabene Natur der Gottheit. Dann würde gemeint sein, dass die Herrlichkeit der Stadt, die von Ewigkeit her nur in Gottes Vorherbestimmung vorhanden und ihm allein bekannt ist, dann erst zur vollen Kenntnis der Heiligen herabkommt, wenn Gott alles in allem sein wird und gesehen werden wird, wie er ist»²¹.

Das neue Jerusalem, dessen Typus im irdischen Jerusalem verwirklicht ist, wird zur Stadt ohne Topos, wird in die Ferne des nicht mehr bestimm-
baren Ortes, u-topos, entrückt und damit zum Ansporn, sich dorthin auf den Weg zu machen. Das vermag es nur in dem Maße, als es eine virtuelle Größe bleibt, die sich jeder stofflichen Konkretisierung entzieht. Als virtuelles Jerusalem ermöglicht es die geschichtsphilosophische Konzeption des Otto von Freising und deren heuristische Potenz bei seinem Versuch, die Geschichte beider Staaten, des irdischen wie des himmlischen, zu schreiben. Insofern das virtuelle Jerusalem eine zukünftig erst von Gott zu realisierende Wirklichkeit bezeichnet, ist es etwas anderes als die platonisch gedachte, idealistische Dimension des historisch fassbaren Jerusalem. Aufgrund seiner Virtualität kann das himmlische Jerusalem vielmehr als Ziel des Geschichtsverlaufs verstanden werden, das als (noch) nicht sichtbare Größe den Sinn der Abfolge der sichtbaren geschichtlichen Ereignisse garantiert und deren historiographische Darstellung strukturiert.

Otto von Freising vor Jerusalem: hier ratlos, dort mit aufgeriebenen Schuhen und Füßen; hier in seinem Fassungsvermögen überfordert, dort frierend und hungernd. Otto von Freising und Jerusalem: Die Heilige Stadt ist für ihn die entscheidende Herausforderung seines Lebens und Denkens geworden.

ANMERKUNGEN

- ¹ GERHOF VON REICHERSBERG, *De investigatione Antichristi*, ed. E. Sackur, in: *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, Band III (MGH Ldl 3), Hannover 1897, 304–395, hier 376 (Cap. 60).
- ² OTTO VON FREISING, *Gesta Friderici I. Imperatoris*, ed. G. Waitz (MGH SS. rer. Germ. 46), Hannover / Leipzig 1912, 93 (Lib. I Cap. 65); die Übersetzung der lateinischen Zitate folgt der zweisprachigen Ausgabe von A. Schmidt und F.-J. Schmale (Darmstadt 1965).
- ³ OTTO VON FREISING, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, ed. A. Hofmeister (MGH SS rer. Germ. 45), Hannover / Leipzig 1912, 365 (Lib. VII Cap. 33); die Übersetzung der lateinischen Zitate folgt der zweisprachigen Ausgabe von A. Schmidt und W. Lammers (Darmstadt 1960).
- ⁴ OTTO VON FREISING, *Gesta Friderici* (s. Anm. 2), 61 (Lib. I Cap. 63).
- ⁵ OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 2f.
- ⁶ OTTO VON FREISING, *Gesta Friderici* (s. Anm. 2), 66 (Lib. I Cap. 47).
- ⁷ OTTO VON FREISING, *Gesta Friderici* (s. Anm. 2), 66f. (Lib. I Cap. 47).
- ⁸ OTTO VON FREISING, *Gesta Friderici* (s. Anm. 2), 67 (Lib. I Cap. 47).
- ⁹ OTTO VON FREISING, *Gesta Friderici* (s. Anm. 2), 88 (Lib. I Cap. 62).
- ¹⁰ OTTO VON FREISING, *Gesta Friderici* (s. Anm. 2), 91 (Lib. I Cap. 65).
- ¹¹ Vgl. JOHANNES CASSIANUS, *Collationes*, ed. M. Petschenig (CSEL 13), Wien 1886, 405.
- ¹² Vgl. OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 316 (Lib. VII Cap. 7).
- ¹³ OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 7 (Prol.).
- ¹⁴ OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 6 (Prol.).
- ¹⁵ HUGO VON ST. VICTOR, *De tribus diebus* (PL 176), 814 B (Cap. 3).
- ¹⁶ Vgl. OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 9 (Prol.).
- ¹⁷ OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 130 (Lib. III Prol.).
- ¹⁸ OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 373 (Lib. VII Cap. 35).
- ¹⁹ OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 431f. (Lib. VIII Cap. 26).
- ²⁰ OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 432 (Lib. VIII Cap. 26).
- ²¹ OTTO VON FREISING, *Chronica* (s. Anm. 3), 433 (Lib. VIII Cap. 26).

SASKIA WENDEL · KÖLN

VIRTUELLE REALITÄT UND DIE ALLES BESTIMMENDE WIRKLICHKEIT, DIE WIR GOTT NENNEN

Welt-Rad, das rollende,
Streift Ziel auf Ziel:
Noth – nennt's der Grollende,
Der Narr nennt's – Spiel...

Welt-Spiel, das herrische,
Mischt Sein und Schein: –
Das Ewig-Närrische
Mischt u n s – hinein!...

Friedrich Nietzsche

1. Gott oder Virtualität?

Gott ist die alles bestimmende Wirklichkeit. So lautet eine der bekanntesten Bestimmungen Gottes.¹ Die Wirklichkeit schlechthin, die «wirklichste Wirklichkeit»², die Grund wie Ziel aller uns begegnenden und von uns erfahrenen Wirklichkeit ist. Der Wirklichkeitsbegriff korrespondiert hier mit demjenigen des Seins im Sinne von Existenz: Gott ist, und dadurch, dass er ist, und dass er ist, was er ist (schlechthin unbedingtes, selbstursprüngliches Sein) ist überhaupt alles, was ist.

Der Glaube an Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit setzt zwei Unterscheidungen voraus: die Unterscheidung zwischen Sein und Schein und diejenige zwischen Sein und Nichts, d.h. zwischen Existenz und Nichtexistenz. Das mutet zunächst trivial an, denn jede Rede von Gott muss sich selbstverständlich mit der Frage auseinandersetzen, ob Gott überhaupt existiert, oder ob er nichts anderes als eine Fiktion der Vernunft ist, selbst wenn diese Vernunft nicht anders kann als die Gottesidee zu denken. Doch diese Frage verschärft sich im Blick auf das Phänomen der virtuellen Realität, und damit auch das Problem der Unterscheidung von Sein und Schein. Denn angesichts virtueller Wirklichkeit wird nicht allein die

SASKIA WENDEL, geb. 1964, Professorin für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Universität Köln.

Überzeugung von der Wirklichkeit, der Existenz Gottes zum Problem, sondern der Begriff der Wirklichkeit selbst. Nicht mehr die Frage, ob Gott als alles bestimmende Wirklichkeit existiert, also «wirklich» ist, sondern die Frage, ob überhaupt eine extramentale Wirklichkeit existiert, wird jetzt zur entscheidenden Frage. Wie «wirklich» ist die Wirklichkeit und diejenige, die alles, also auch die von uns als «gegeben» behauptete Wirklichkeit, bestimmt? Ist womöglich die alles bestimmende Wirklichkeit nichts anderes als die «Wirklichkeit» der unendlichen Erzeugung virtueller Realität? Das «Welt-Spiel», das sich selbst bestimmt, sich auf selbst und das unablässige Geschehen seiner Selbsterzeugung referiert, und so gesehen «göttlich» genannt werden könnte – «Gott oder Virtualität»?

2. *Die These von der Simulation der Wirklichkeit und ihre Folge für den Gottesgedanken*

Das Problem, das sich angesichts virtueller Wirklichkeiten stellt, hat in gewisser Weise schon René Descartes in den Meditationen über die erste Philosophie thematisiert: die Möglichkeit, dass ich mich in meinem Erkennen unablässig täusche, ja dass ich womöglich von einem allmächtigen Lügegeist permanent getäuscht werde³: «Ich will glauben, Himmel, Luft, Erde, Farben, Gestalten, Töne und alle Außendinge seien nichts als das täuschende Spiel von Träumen, durch die er meiner Leichtgläubigkeit Fallen stellt.»⁴ Für Descartes dient dieser Zweifel an der Existenz der Außenwelt als Initialpunkt der Reflexion über Wahrheit und Gewissheit der Erkenntnis: «Was also bleibt Wahres übrig? Vielleicht nur dies eine, daß nichts gewiß ist.»⁵ Allerdings hatte jener Zweifel bei Descartes lediglich methodische Funktion; Ziel der Meditationen ist der Aufweis eines unbezweifelbaren Fundamentes der Erkenntnis gewesen, das jeder Täuschungsmöglichkeit entzogen ist: «*ego sum – ego existo*»⁶. Für Descartes existierte (noch) die Gewissheit, dass sich die Vernunft nicht unablässig täuschen kann, existierte somit auch die Möglichkeit der Unterscheidung von Sein und Schein bzw. Nichts, von Möglichkeit und Wirklichkeit.

Diese Überzeugung wird jedoch von Friedrich Nietzsche aufgegeben, dem zufolge die Vernunft prinzipiell illusionär verfasst ist, weil sie sich permanent in Täuschungen verstrickt, die durch sie selbst erzeugt sind. Vernunft ist hier nicht mehr die unverbrüchliche Instanz von Wahrheit und Gewissheit, sondern sie ist der Schauplatz der permanenten Inszenierung des «Welt-Spiels», in dem die Unterscheidung von Sein und Schein (wie auch die Unterscheidung von Gut und Böse) aufgehoben ist, und in das wir kraft der Vernunft immer schon verstrickt sind:

«Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden,

und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen. (...) Nun vergisst freilich der Mensch, dass es so mit ihm steht; er lügt also (...) unbewusst und nach hundertjährigem Gewöhnungen – und kommt eben durch diese Unbewusstheit, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit.»⁷

Dieser Wahrheitsperspektivismus⁸ eröffnet die Möglichkeit unendlicher Interpretationen der Welt: «Welt ist uns (...) noch einmal «unendlich» geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schliesst.»⁹ Insofern existiert keine «objektive Wirklichkeit» jenseits der unendlichen Möglichkeiten der Weltinterpretationen, vielmehr konstituiert sich in ihnen erst das, was wir Wirklichkeit nennen. Die Vernunft liefert keine wahre Erkenntnis der Wirklichkeit: «Die «Vernunft» ist die Ursache, dass wir das Zeugnis der Sinne fälschen. Sofern die Sinne das Werden, das Vergehen, den Wechsel zeigen, lügen sie nicht... (...) Die «scheinbare» Welt ist die einzige: die «wahre» Welt ist nur *h i n z u g e l o g e n*.»¹⁰

Die Erzeugung virtueller Welten entspricht dieser These Nietzsches: die Unendlichkeit, einst eine Eigenschaft Gottes, wird zum Kennzeichen nicht nur der Interpretationsmöglichkeiten der Wirklichkeit, sondern letztlich der Wirklichkeit selbst. Giordano Brunos These der Unendlichkeit von Welten als Ausdruck der Unendlichkeit des Absoluten bekommt hier eine neue Wendung: Es gibt keine Wirklichkeit «hinter» der unendlichen Vielfalt ihrer Auslegung, sondern eine unendliche Möglichkeit der Konstruktion, ja der Simulation von Wirklichkeit, und dies kraft der Vernunft. Nicht Gott entfaltet sich in die Unendlichkeit der Welten und ihrer Interpretationen, sondern die unendliche, permanente Ausfaltung stets neu sich einstellender virtueller Wirklichkeit ist «göttlich», absolut – Gott oder Virtualität.

Jener Unendlichkeit der Wirklichkeitsinterpretationen entspricht die unendliche Verschiebung der Referenz der Zeichen: Zeichen referieren nicht mehr auf ein ihnen vorgängig Bezeichnetes, sondern sie sind selbstreferentiell, so legen es etwa poststrukturalistische Zeichentheorien nahe. Signifikanten sind frei flottierend, gleiten von Signifikant zu Signifikant, ohne jemals ein Signifikat zu treffen. Zeichen bedeuten nicht durch Repräsentation, sondern durch ständige Verschiebung und Wiederholung der Signifikanten.¹¹ Jean Baudrillard bezog diese poststrukturalistische These auf die medial konstruierte, virtuelle Wirklichkeit und suchte so zu verdeutlichen, dass mit dem Ende der Signifikation zwar auch das Ende der Realität gekommen ist, zugleich aber die Realität in ihrem Verlust zu einer Hyperrealität überhöht wird:

«Die Realität geht im Hyperrealismus unter, in der exakten Verdoppelung des Realen, vorzugsweise auf der Grundlage eines anderen reproduktiven Mediums – Werbung, Photo etc. –, und von Medium zu Medium verflüchtigt sich das Reale, es wird zur Allegorie des Todes, aber noch in seiner Zerstörung bestätigt und überhöht es sich: es wird zum Realen schlechthin, Fetischismus des verlorenen Objekts – nicht mehr Objekt der Repräsentation, sondern ekstatische Verleugnung und rituelle Austreibung seiner selbst: hyperreal.»¹²

So kommt Baudrillard zu seiner Definition des Realen als desjenigen, wovon man eine äquivalente Reproduktion herstellen kann: «Am Ende dieses Entwicklungsprozesses der Reproduzierbarkeit ist das Reale nicht nur das, was reproduziert werden kann, sondern das, *was immer schon reproduziert ist*. Hyperreal.»¹³ Die Unterscheidung von Sein und Schein, Wirklichkeit und Illusion, Wahrheit und Irrtum ist aufgehoben: «Es gibt keine Fiktion mehr, der sich das Leben, noch dazu siegreich, entgegenstellen könnte – die gesamte Realität ist zum Spiel der Realität übergegangen (...).»¹⁴ Die Simulation hat die Realität vollständig und endgültig zum Verschwinden gebracht in der Allheit, dem Universum stets sich verschiebender, immer neu sich reproduzierender Zeichen: «Das coole Universum der Digitalität absorbiert das der Metapher und der Metonymie. Das Simulationsprinzip überwindet das Realitätsprinzip und das Lustprinzip.»¹⁵

Eine «alles bestimmende Wirklichkeit», die wir Gott nennen, hat hier keinen Platz mehr, es sei denn, man identifizierte Gott mit dem Simulationsprinzip: Die alles bestimmende Wirklichkeit ist die Simulation der Wirklichkeit – Gott oder Virtualität. Gott ist nicht mehr das Prinzip der Unterscheidung von Sein und Schein, nicht mehr derjenige, der den Unterschied zwischen Sein und Nichts setzt dadurch, dass er aus sich Seiendes kreiert. Gott ist hier vielmehr die Simulation und damit die Indifferenz von Sein und Nichts, Sein und Schein. Das Simulationsprinzip jedoch ist an das Aufkommen von Bewusstsein gebunden, denn es ist ja das Bewusstsein, dem sich die Simulation verdankt. Bewusstsein fungiert so nicht mehr als Möglichkeitsbedingung einer «wahren» Erkenntnis der Wirklichkeit, sondern als Möglichkeitsbedingung der Simulation. Was es gibt, ist die Simulation der Welt und das Bewusstsein als diejenige Kraft, die die Simulation auslöst. Zugleich aber ist das Bewusstsein immer schon in die Simulation seiner selbst verstrickt. Bewusstsein ist alles und nichts zugleich, Eins und Alles, unendlich im Verweis auf sich selbst, «göttlich», da selbstursprünglich und immer wieder neu aus sich selbst entspringend und so die ewige Wiederkehr der Simulation bewirkend. Die These der Simulation der Wirklichkeit bedeutet somit den Tod Gottes in einer neuen Variation des Nietzscheanischen Motivs des Todes Gottes: die «alles bestimmende Wirklichkeit» ist

wie jede Wirklichkeit Simulation. Schwindet im Begriff der virtuellen Wirklichkeit die Unterscheidung von Sein und Schein bzw. Sein und Nichts, so schwindet mit dieser Unterscheidung auch der Gottesgedanke theistischer Provenienz. Es bliebe allein die Möglichkeit, das Simulationsprinzip als göttlich zu bezeichnen, was aber einem äquivoken Gebrauch der Vokabel «Gott» gleichkäme. «Gott» bedeutete so in der Tat «alles und nichts» bzw. fungierte als Vokabel für eine alle Differenz negierende Totalität, die sich alles unterworfen hat im Auslöschen der grundlegenden Unterscheidung von Sein und Schein, Sein und Nichts.

3. Der Schritt aus der Simulation heraus: «Erkenne dich selbst!»

Die Simulationsthese scheint unserem Alltagsverständnis von Wirklichkeit zu widersprechen. Niemand von uns geht davon aus, dass das, was er erlebt, was er denkt und fühlt, was ihm an Dingen, Ereignissen, Personen begegnet, immer schon virtuell ist. Wenn es ans Sterben geht, so möchte man sagen, weiß man doch darum, was man lassen muss, wenn man das Leben lassen muss – und das ist doch eindeutig «wirklich» gegeben und nicht nur Resultat einer Simulation – es sei denn, man behauptete, dass man schlichtweg aus einer «cyberworld» herausgestöpselt wird, und dass man dies als Sterben empfindet. Spätestens an diesem Punkt aber wird die Simulationsthese zynisch angesichts von Menschen, die sterben müssen und dabei nicht schlichtweg in ein anderes Programm «eingespielt» werden können. Dennoch genügt es nicht, dem Problem, das durch die Virtualität von Wirklichkeit aufgeworfen wird, allein dadurch zu begegnen, dass man auf die Kontraintuitivität oder den Zynismus der Simulationsthese verweist. Möglicherweise liefert jedoch ein Film einen wichtigen Hinweis auf eine argumentative Strategie, ein Film, der bislang wie kein anderer das Problem virtueller Wirklichkeit thematisiert und durchgespielt hat, und dies zudem angereichert mit einer Vielfalt von philosophischen wie theologischen Anspielungen: «Matrix».

«Matrix» handelt bekanntlich davon, dass die Menschen zu Sklaven von Maschinen geworden sind, die sie ausbeuten, die Menschen aber zugleich dadurch ruhig stellen, dass sie sie in einer virtuellen Welt gefangen halten, die von einem gigantischen Computerprogramm, der Matrix, erzeugt und gesteuert wird. Das Auftreten einer Erlöserfigur, Neo, soll die Menschen aus ihrer Gefangenschaft befreien. Die Botschaft des Filmes ist eindeutig: Die Matrix ist keineswegs so allumfassend und alles bestimmend, so total, wie sie erscheint. Virtualität ist nicht alles, und alles ist nicht virtualiter. Es gibt eine von der virtuellen Realität unterschiedene, «andere» Wirklichkeit, quasi eine «wirkliche» Wirklichkeit, es gibt ein «es gibt», es gibt die Differenz von Sein und Schein, Existenz und Nichtexistenz, die die Totalität der Matrix unterbricht und so bleibend durchbricht. Allerdings muss diese

Differenz und mit ihr dann auch die Existenz der Wirklichkeit als das Andere der bloß virtuellen Realität erkannt werden können, und dazu bedarf es der Befreiung aus der Verstrickung in die permanente Simulation, die die Matrix erzeugt. Das Orakel der Matrix weist Neo hierzu den Weg: «Erkenne Dich selbst!»

Genau diesen Weg hatte Descartes in seinen Mediationen beschritten: die Unbezweifelbarkeit der Selbstgewissheit, gegeben im «ich denke», ist Fundament jeder Gewissheit, mithin auch der Weltgewissheit. Der Bezug auf die in der Selbsterkenntnis, im Selbstbewusstsein, gegebenen Selbstgewissheit macht die Unterscheidung von Sein und Schein, Sein und Nichts, möglich, setzt diese Unterscheidung erneut in Kraft, und dies mitten in der Verstrickung in die Simulation der Wirklichkeit. Alles ist Resultat von Simulation, auch ich selbst in meinen Bezügen zur vermeintlich existierenden Realität, zu Dingen, Ereignissen, Personen, die mir in der virtuellen Welt begegnen, ja ich selbst in meinen äußeren wie inneren Qualitäten, Eigenschaften. Alle Erfahrungen, die ich mache, alle Gefühle, die ich empfinde, alle «Qualia» meines Bewusstseins, könnten virtuell verfasst sein, ohne dass ich überhaupt um diese Virtualität weiß. Doch das Wissen um mich, dass ich Erlebnisse besitze, dass mir eine Welt – und sei sie virtualiter gegeben – überhaupt zu meiner Welt werden kann, dieses Wissen um mich ist nicht selbst schon virtuell erzeugt. Dass ich ein Wissen um mich habe, und dass ich darum weiß, leuchtet mir unmittelbar, unabhängig von externen Vermittlungen durch Bilder, Zeichen, Erfahrungen, Begegnungen ein. Erkenne Dich selbst – nicht als reflexiver Akt, sondern als unmittelbares Wissen um Dich in der Gegebenheit des Selbstbewusstseins – und Du erkennst die einzige Wirklichkeit, die Dir unzweifelhaft einleuchten kann: die Wirklichkeit, die Du selbst bist. Dann eröffnet sich die Möglichkeit der Unterscheidung von Sein und Schein, Existenz und Nichtexistenz, somit auch die Unterscheidung von Wirklichkeit und Virtualität, so könnte man den Hinweis des Orakels der Matrix interpretieren. Der Schritt aus der Matrix heraus ist der Schritt in mich hinein – und umgekehrt, der Aufforderung Augustins entsprechend: Geh nicht nach draußen, in Dich selbst kehre zurück, im Inneren des Menschen wohnt die Wahrheit! Die Selbstgewissheit besitzt so eine die Erkenntnis der Wirklichkeit gründende wie bestimmende, also prinzipielle Funktion; gemeinhin spricht man hier vom «Prinzip Subjektivität». Dieses Subjektivitätsprinzip überwindet das Prinzip der Simulation, ja macht deutlich, dass die Simulation überhaupt keinen prinzipiellen Status besitzt, da sie stets im «Erkenne Dich selbst» aufgesprengt, durchbrochen werden kann.

In «Matrix» kommt allerdings noch ein weiteres Prinzip hinzu, welches mit demjenigen der Subjektivität gleichursprünglich verknüpft ist: das Prinzip Freiheit. Denn in «Matrix» führt für Neo der Weg aus der Matrix durch

eine Entscheidungssituation hindurch. Neo muss sich entscheiden (bezeichnenderweise in einer Entscheidung zwischen 1 und 0), ob er «wissen» möchte oder nicht. Entscheidet er sich für das Wissen, entscheidet er sich zugleich für die Fähigkeit der Unterscheidung von Sein und Schein bzw. Sein und Nichts. In jener Entscheidung für die Fähigkeit der «wissenden» Unterscheidung lässt er die Verstrickung in die virtuelle Wirklichkeit der Matrix hinter sich. Das heißt: Verstrickung in die Matrix ist nicht gleichbedeutend mit absoluter Determination; es gibt einen Ausweg aus der Matrix, ein Sich-Verhalten-können, ein Sich-Entscheiden-können, die Fähigkeit zur Wahl, letztlich die Fähigkeit dazu, sich aus der Matrix zu befreien und somit die Fähigkeit zur Veränderung der Situation. Selbstgewissheit befähigt zur Unterscheidung von Sein und Schein, zur Differenz von Wirklichkeit und virtueller Wirklichkeit, und damit zum Wissen um die Wirklichkeit, und Freiheit ermöglicht es, unterscheiden zu wollen und zu können. Erlösung ist an Selbsterkenntnis und an Emanzipation gebunden und findet in ihr schon statt. Dennoch handelt es sich schon im Film nicht um pure, gnostisch anmutende Selbsterlösung. Neo muss sich zwar einerseits selbst befreien in einem Akt der existenziellen Wahl: Denn diese Wahl ist eine Wahl zu sich selbst im Akt der Selbsterkenntnis, und die Befreiung erfolgt in einem Akt der Erkenntnis seiner selbst. All dies wird ihm nicht abgenommen. Und erst durch den Akt der Selbstbefreiung vermag Neo zum Befreier, zum Erlöser der Menschheit zu werden. Doch die Fähigkeit dazu wird Neo von Morpheus geschenkt, der ihn in die Situation der Entscheidung führt. Die Einsicht, dass der Ausweg im Weg nach Innen gegeben ist, besitzt Neo nicht aus sich selbst heraus, sondern er empfängt sie vom Orakel der Matrix.

Subjektivität und Freiheit also erweisen sich als «Gegengift» gegen die Totalität der Simulation: Das bewusste Dasein, das um sich selbst weiß und das sich zu sich selbst (und darin zugleich zu anderen) verhalten kann, weiß zugleich um die grundlegende Unterscheidung zwischen Sein und Schein, Sein und Nichts. Das gibt ihm die Möglichkeit, zwischen einer virtuellen Wirklichkeit und einer anderen Wirklichkeit zu unterscheiden, die nicht in der Totalität des Virtuellen aufgeht. Selbstgewissheit und Weltgewissheit weisen so aufeinander zurück.¹⁶

4. Ein kurzer Ausblick: Gottesglaube und cyberworld

Der Glaube an eine alles bestimmende Wirklichkeit, die wir Gott nennen, bedarf der Vergewisserung über die «Wirklichkeit der Wirklichkeit» überhaupt. Diese Vergewisserung hat die Selbstgewissheit zu ihrer Möglichkeitsbedingung, die im Wissen um mich, also im Selbstbewusstsein, unmittelbar gegeben ist. Dies ist die bleibende Gültigkeit der Cartesischen Intuition, wenn auch nicht mehr primär auf das «ich denke» bezogen, da ja

noch das Denken in den Strudel der Simulation hineingezogen werden kann. Selbstgewissheit kommt nicht erst im reflexiven Akt auf, sondern geht diesem noch voraus. Das seiner selbst bewusste Dasein geht solcherart jedoch keinerlei Risiko ein, wenn es den Sprung ins Virtuelle wagt. Denn es geht ja darin keineswegs der Unterscheidung von Sein und Schein gänzlich verlustig. Das Virtuelle ist nicht das Totale, das das Besondere (hier: das bewusste Dasein und seine Fähigkeit zur Unterscheidung) und das Unterschiedene (hier: die Unterscheidung von Sein und Nichts) tilgt. Das gilt es gegen jeden Kulturpessimismus bzw. Kulturkonservatismus festzuhalten. Es gibt so gesehen keinen Grund, die «cyberworld» zu verteufeln oder grundlegend zu fürchten.

Bleibt aber die Möglichkeit des Vertrauens in die «Wirklichkeit der Wirklichkeit», so bleibt auch die Möglichkeit des Glaubens an eine Wirklichkeit, die diese bestimmt und gründet: der Glaube an eine alles bestimmende Wirklichkeit also, die wir Gott nennen. Allenfalls ist es aber einer Anschlussreflexion vorbehalten, diese alles bestimmende Wirklichkeit weiter zu bestimmen, und zwar so, dass eine Verwechslung mit einem «genius malignus» ebenso ausgeschlossen werden kann wie mit einer alles determinierenden Totalität, die letztlich «alles und nichts» wäre. Gerade wenn Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit verstanden wird, bleibt also die Aufgabe der Bestimmung Gottes gemäß der Unterscheidung von Sein und Schein, Existenz und Nichtexistenz. Es bleibt damit die Bestimmung Gottes auch entsprechend der beiden Prinzipien, die uns zur Erkenntnis dieser Unterscheidung befähigen, also entsprechend der Prinzipien Subjektivität und Freiheit. Denn nur so ist es ja möglich, Gott «wirklich» als die alles bestimmende Wirklichkeit zu verstehen, also als die Wirklichkeit, die auch diejenige des bewussten Daseins bestimmt. Denn andernfalls wäre sie nicht die alles bestimmende Wirklichkeit, und Gott wäre dann genau besehen nicht Gott. Wer diese Reflexion allerdings als zu anstrengend empfindet, kann sich ja derweil in den unendlichen Weiten virtueller Welten tummeln und entspannen – und wenn er darin zu verschwinden droht, kommt Morpheus zu ihm, nimmt ihn in seine Arme und fragt: «1 oder 0?»

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, 175.

² H. KÜNG, *Christ sein*, München 1974, 74.

³ Dieser «genius malignus» wäre hinsichtlich des Problems der Virtualität genau besehen die Virtualität selbst: kein Lügengeist «hinter» der vorgegaukelten Wirklichkeit, sondern die Lüge wäre die Wirklichkeit und die Wirklichkeit Lüge, wobei eigentlich die Qualifizierung «malignus» bzw. «Lüge» entfielen, denn dies setzt ja bereits die (in der Virtualität der Wirklichkeit aufgehobene) Unterscheidung von Wirklichkeit und Fiktion, Wahrheit und Irrtum, voraus. Die virtuelle Realität

ist weder gut noch böse, weder wahrhaftig noch lügnerisch. Sie ist, wie sie ist – «jenseits von Gut und Böse» und damit nicht unmoralisch, sondern immoralisch. An ihr zerschellen sämtliche moralischen Bewertungen, da sie die in ihnen vorausgesetzten Unterscheidungen unterläuft.

⁴ R. DESCARTES, *Meditationen über die Erste Philosophie I*. Lateinisch Deutsch. Auf Grund d. Ausg. von Artur Buchenau neu hrsg. von Lueder Gaebe. Durchges. von Hans Guenter Zekl, Hamburg 1977, 12.

⁵ Ebd., II, 2.

⁶ Ebd., II, 3.

⁷ F. NIETZSCHE, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, in: DERS., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Band 1, München 1999, 880f.

⁸ Vgl. hierzu etwa DERS., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Band 5, 365.

⁹ DERS., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Band 3, 627.

¹⁰ DERS., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Band 6, 75.

¹¹ Vgl. hierzu etwa J. LACAN, *Schriften II*. Weinheim/Berlin 1975, 26ff.

¹² J. BAUDRILLARD, *Die Simulation*, in: W. WELSCH (Hg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte zur Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988, 153–162. Hier: 156f.

¹³ Ebd., 159.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd., 162. Vgl. zu Baudrillards These der Simulation ausführlich DERS., *Agonie des Realen*, Berlin 1978; DERS., *Der symbolische Tausch und der Tod*, München 1982.

¹⁶ Man könnte darauf hinweisen, dass doch etwa mit Blick auf naturalistische Erklärungen des Aufkommens von Bewusstsein und auf Bestreitungen der Freiheit sowohl Subjektivität als auch Freiheit ihren prinzipiellen Status endgültig verloren haben. Womöglich ist die Matrix nicht durch externe Maschinen erzeugt, sondern durch uns selbst – nicht durch unsere Vernunft, wie noch Nietzsche meinte, sondern durch unser Gehirn, das uns permanent eine Welt simuliert. Eine ausführliche Diskussion dieser These würde hier zu weit führen, allein sei kurz auf folgende mögliche Einwände hingewiesen: Freiheit lässt sich entgegen dem Anspruch mancher naturalistischer Theorien rein empirisch weder beweisen noch widerlegen, da Freiheit kein empirisch Gegebenes ist, sondern Kantisch gesprochen eine transzendente Idee der Vernunft. Der Versuch, das Aufkommen von Bewusstsein allein durch neuronale Prozesse zu erklären, verwechselt Prinzip und Ursache hinsichtlich des zu Erklärenden und vermag zudem die «Erklärungslücke» hinsichtlich des Entstehens von Bewusstsein nicht befriedigend zu schließen.

GERALD HÜTHER · GÖTTINGEN¹

DIE MACHT DER VIRTUELLEN BILDER

*Neurobiologische Hintergründe von Veränderungen
unserer Vorstellungskraft im Zeitalter digitaler Medien*

Unvorstellbar war es noch für unsere Eltern, dass es irgendwann einmal möglich sein würde, eine virtuelle Welt zu schaffen – eine Welt, die man mit Hilfe moderner Geräte erzeugt, in die man eintauchen kann und in der man seine Vorstellungen ganz so, wie es einem gefällt, umsetzen, in der man also in Gedanken leben kann. Geträumt haben die Menschen von solch einer Welt der unbegrenzten Möglichkeiten wohl schon immer. Aber erst jetzt zu Beginn des 3. Jahrtausends ist dieser Traum zum ersten Mal zu einer greifbaren Realität geworden – wenigstens für die meisten Menschen der hochentwickelten Industriestaaten.

Was für eine ungeheure Grenze damit überschritten wurde, ist aber nur den wenigsten bewusst. Warum? Weil sich bisher kaum jemand vorstellen konnte, dass die Strukturierung des menschlichen Gehirns so sehr davon abhängt und dadurch bestimmt wird, wie und wofür man sein Gehirn benutzt. Stellen Sie sich vor, was es bedeutet, wenn immer mehr Menschen ihr Gehirn nicht mehr in erster Linie dazu einsetzen, um sich in der realen Welt, in lebendigen Beziehungen mit anderen Menschen zurechtzufinden. Was geschieht im und mit dem Gehirn dieser Menschen, die in eine durch elektronische Geräte erschaffene, virtuelle Welt eintauchen und dort einen Großteil ihrer Zeit, also ihres Lebens verbringen? Es wird nichts nutzen, angesichts dieser Entwicklung den Mund zu halten und zu hoffen, dass nicht wahr wird, was längst traurige Wirklichkeit geworden ist: Wer in den Strudel virtueller Welten eintaucht, bekommt ein Gehirn, das zwar für ein virtuelles Leben optimal angepasst ist, mit dem man sich aber im realen Leben nicht mehr zurechtfindet.

GERALD HÜTHER, geb. 1951, Dr. rer. nat. (Biologie), Dr. med. habil. (Neurobiologie), Leiter der Zentralstelle für neurobiologische Präventionsforschung der Universität Göttingen (Psychiatrische Klinik) und der Universität Mannheim/Heidelberg (Institut für Public Health). Forschungsgebiete: Auswirkungen von Angst und Stress auf das Gehirn, Evolution des Bewusstseins, Wirkungen und Folgen von Drogen und Psychopharmaka.

Der Rest ist einfach: Wer dort angekommen ist, für den ist die Fiktion zur lebendigen Wirklichkeit und das reale Leben zur bloßen Fiktion geworden. Ein solcher Mensch ist dann nicht einfach nur abhängig von den Maschinen und Programmen, die seine virtuellen Welten erzeugen. Er kann in der realen Welt nicht mehr überleben. Wenn niemand da ist, der ihn mit dem Notdürftigsten versorgt, ihm Nahrung und Wasser bringt, stirbt er. Sie halten das für übertrieben? Die ersten Fälle von Menschen, die vor ihrem Computer vertrockneten und verhungerten, sind bereits in der Rubrik «Was sonst noch passierte» durch die Presse gegangen. Sie sind wohl nur die Spitze des Zuges, der sich, wie in der Geschichte vom Rattenfänger, längst in Bewegung gesetzt hat. Wie damals sind es auch heute die Kinder und Jugendlichen, vor allem die Jungen, die sich diesem Zug angeschlossen haben. Es wird Zeit, dass wir aufwachen, sonst können nicht nur sie, sondern wir alle nicht mehr in der realen Welt leben.

1. Computer sind äußerst hilfreiche Maschinen...

Jedes Werkzeug, jede Maschine, alles, was Menschen im Verlauf ihrer bisherigen Entwicklung erfunden und hergestellt haben, kann auch so verwendet werden, dass es dem Menschen schadet.

Nicht die Autos sind schuld daran, dass es so viele Unfallopfer auf unseren Straßen gibt, sondern die Menschen, die diese Fahrzeuge so benutzen, dass es zu diesen Unfällen kommt. Das gilt auch für die modernen Medien, und hier ganz besonders für die Computer, denn diese jüngste Errungenschaft menschlichen Entdeckergeistes sind wunderbare Maschinen, die uns unglaublich viel Arbeit abnehmen. Wir sind gewissermaßen mit Hilfe der Computer aus dem Maschinenzeitalter des vorigen Jahrhunderts in das Informationszeitalter der modernen Gesellschaft katapultiert worden. Computer steuern Maschinen, sie führen komplizierteste Rechenoperationen aus, sie machen Informationen weltweit zugänglich, sie ermöglichen die Kommunikation weltweit und erlauben natürlich die Speicherung und den Austausch ungeheurer Datenmengen rund um den Globus.

Das alles bedeutet eine immense Entlastung des menschlichen Gehirns als Informationsspeicher und Steuerinstrument, wie wir es im letzten Jahrhundert und in allen Generationen davor noch betrieben haben. Damit eröffnen sich plötzlich Freiräume, es entstehen neue Möglichkeiten und Dimensionen der Entfaltung menschlicher Potentiale. Das gilt nicht nur für Kinder und Jugendliche, die diese Computer vielleicht am intensivsten nutzen, das gilt auch für ältere Menschen, denen sich mit Hilfe dieser Computer und des Internets neue, bisher unbekannte Möglichkeiten eröffnen.

Computer und die digitale Datenverarbeitung sind also ein Segen und aus der heutigen Welt überhaupt nicht mehr wegzudenken. Natürlich hat die

Einführung solcher neuen digitalen Technologien einen Einfluss auf unser Gehirn. Wir wissen seit einigen Jahren, dass die Nervenzellverschaltungen in unserem Gehirn sich immer wieder anpassen an die Art und Weise, wie und wofür man sein Hirn benutzt. *Nutzungsabhängige Neuroplastizität* nennt man diesen Anpassungsprozess, den man eigentlich mit einem Satz zusammenfassen kann: So wie man sein Gehirn nutzt, so wird es am Ende auch.

Das galt auch schon für die Maschinen, die wir im vergangenen Jahrhundert so begeistert entwickelt, gebaut und benutzt haben. Waschmaschinen, Kühlschränke, Autos – all das hat unser Leben geprägt und natürlich auch seine Spuren in unserem Gehirn hinterlassen. Bis heute bestimmen die Funktionsprinzipien dieser Maschinen unser Denken und unsere Semantik. Wir bezeichnen unser Herz als Pumpe, die Mitochondrien in unseren Zellen als Kraftwerke, wir füllen Nahrung und Medikamente in uns hinein, damit der Motor gut läuft. Und wenn etwas in unserem Körper nicht richtig funktioniert, gehen wir zum Arzt und lassen es reparieren. In diesem nun allmählich zu Ende gehenden Maschinenzeitalter haben wir gelernt, uns selbst wie Maschinen zu betrachten, die man so behandeln muss, dass sie optimal funktionieren, die man mit Schönheitsoperationen, durch Einsetzen von Ersatzteilen oder durch Einnahme von Medikamenten oder gar Drogen verbessern kann. Menschen, die tagtäglich von Maschinen umgeben sind, passen sich an die Erfordernisse von Maschinen an – und funktionieren dann bisweilen sogar wie Maschinen.

2. Indem wir Computer nutzen, passen wir uns an deren Arbeitsweise und Erfordernisse an

Bei Menschen, die sehr viel mit digitalen Medien arbeiten, entsteht automatisch eine Anpassung auf der Ebene des Sehens, das heißt eine starke visuelle Dominanz. Diese Personen sind sehr schnell bei der Erkennung von Bildern. Außerdem entwickelt sich eine ausgeprägte motorisch-visuelle Kopplung: Man sieht etwas und reagiert sehr schnell mit der Hand darauf. Die Reaktionen laufen viel rascher ab als das früher mit unseren alten Möglichkeiten der Fall war. Die Bilderfolgen in vielen Computerspielen sind außerordentlich beschleunigt, ebenso Handlungssequenzen. Das sind ganz neue Anforderungen an das Gehirn, und an diese Anforderungen passt sich unser zentrales Nervensystem an.

Die starke visuelle Dominanz, die schnelle motorisch-visuelle Kopplung und die rasche Reaktion waren im früheren Maschinenzeitalter weniger wichtig. Da ging es eher darum, dass klare Wirkungs-Ursache-Beziehungen erkennbar wurden. Die Kraftmaschinen machen uns das bis heute deutlich: Wenn man Bücher aus dieser Zeit liest, erkennt man, wie begeistert die Menschen über ihre ersten Dampfmaschinen gewesen sind. Es war sehr

anschaulich nachvollziehbar, wo die Kraft entstand und wohin sie übertragen worden ist. Dieses Ursache-Wirkungsdenken, das wir zum Teil heute noch in den Wissenschaften anwenden, stammt aus dieser Zeit. Mit den Computern und den Möglichkeiten, die uns diese Geräte bieten, hat sich das vollkommen geändert. Ursache und Wirkung sind nicht mehr klar zu erkennen, wir können auch nicht mehr sehen, was hinter den Bildschirmen passiert. Das macht sie für uns weniger überschaubar, weniger vorhersagbar. Die Realitätsgrenzen haben sich verschoben und damit auch unser Realitätsbezug. Denn unser Denken, unsere Wahrnehmung hat sich dieser neuen Welt angepasst. Für unser Gehirn sind die Dinge also weniger gut vorhersagbar, weniger gut durchschaubar, die Dinge scheinen mehr oder weniger unbegrenzt, Aufgaben können scheinbar bedingungslos über die Computer bewerkstelligt werden.

Das hat zwei große Konsequenzen: Zum einen geht uns der Sinnbezug, der Bezug zur realen Welt, zur Wirklichkeit, stärker verloren. Wenn man den größten Teil seiner Zeit vor solchen durch Computer generierten Bilderwelten, vor virtuellen Realitäten verbringt, passt man sich auch zunehmend daran an. Der zweite wichtige Aspekt, den man nicht oft genug betonen kann, ist, dass Menschen, die zu viel Zeit vor Computern verbringen, auch den Bezug zu sich selbst verlieren. Sie spüren ihren eigenen Körper nicht mehr richtig, die eigene innere mentale Kraft geht verloren, und – das ist vielleicht das wesentliche Kennzeichen – man ist sehr stark auf das konzentriert und fokussiert, was in den von den Computern generierten Bilderfolgen abläuft.

Und damit verändert sich in der heutigen Zeit mit der Einführung dieser neuen Technologien zwangsläufig auch unser Selbstbild. Wir haben eine andere Wahrnehmung von uns selbst entwickelt. Die Weltbilder, die Vorstellungen von dem, was Welt ist, haben sich verändert, die Sinnbilder sind andere geworden. Sinngewebende Entitäten und Zusammenhänge haben im Computerzeitalter eine andere Dimension angenommen.

Vielleicht fragen Sie sich jetzt: Na ja, das ist ja alles schön und gut, aber was sind denn nun die Fakten? Inwieweit kann die Hirnforschung tatsächlich belegen, dass die Einführung dieser neuen Technologien und deren vermehrte Nutzung dazu führt, dass sich das Hirn verändert? Eigentlich gibt es bisher nicht allzu viele Untersuchungen, aber das Prinzip ist vollkommen klar. Durch vielfältige Studien in den letzten Jahren konnte nachgewiesen werden: Wenn man sich intensiver über längere Zeit und mit besonderer Begeisterung mit etwas beschäftigt, werden entsprechende Verschaltungen im Gehirn angepasst. Aus anfänglich dünnen Nervenwegen werden durch häufige Nutzung allmählich Straßen. Sinnbildlich gesprochen könnte man sie Autobahnen nennen, von denen man möglicherweise gar nicht mehr herunterkommt.

Ein besonders anschauliches Beispiel, an dem die Hirnforscher zeigen konnten, wie sich die neuen Technologien auf die Hirnorganisation und -struktur auswirken, ist die Veränderung der Repräsentanz des Daumens im Gehirn von Jugendlichen. Wenn man den Daumen bewegt oder berührt, wird im Hirn eine Region, die «Daumen-Steuerungsregion», im sensorischen Kortex aktiv. Von dieser Region aus werden die Daumenbewegungen gesteuert. Eine englische Arbeitsgruppe hat nun festgestellt, dass bei englischen Jugendlichen genau diese «Daumen-Steuerungsregion» im Gehirn immer größer wird, und das hat mit der Nutzung von Computern zu tun. Bei unseren deutschen Jugendlichen wird das sicherlich nicht anders sein. Diese Hirnregion breitet sich also aus, es gibt eine immer stärker ausgeprägte, dabei immer effizienter funktionierende Kontrollinstanz für die Steuerung der Daumenbewegungen im Kortex. Dort sind inzwischen feinere, dichtere, auch immer zuverlässigere Vernetzungen entstanden, die schnelle Daumenbewegungen steuern, wie man sie braucht, wenn man zum Beispiel den ganzen Tag mit größter Begeisterung SMS-Botschaften von seinem Handy verschickt.

Die Einführung neuer Kulturtechniken, insbesondere der digitalen Techniken, hat also Folgen für das Gehirn. Das war schon immer so, auch die Einführung von mechanischen Geräten und andere technische Errungenschaften in der Generation unserer Großväter hatten schon ihre entsprechenden Einflüsse auf die Art und Weise, wie Menschen ihr Hirn benutzt haben. Die Frage ist freilich, ob es wirklich so sehr darauf ankommt, dass man eine besonders große Repräsentanz für die Bewegung der Daumen im Gehirn hat – ob es in unserer Gesellschaft in Zukunft entscheidend ist, dass man seine Daumen so schnell bewegen kann.

3. Die Sogwirkung moderner Medien

Moderne Bilder generierende Medien wie das Fernsehen oder der Computer mit all ihren Möglichkeiten werden aber nicht nur als Arbeits- oder Informationsinstrumente genutzt. Sie spielen auch eine bedeutende Rolle als Ablenkungs- oder Unterhaltungsinstrumente für Konsumenten. Sie sind eine bedeutende Verdienstquelle für die Be- und Vertreiber der betreffenden Angebote sowie für die Hersteller und Verkäufer dieser Produkte, für Gewinnmaximierung durch hohe Einschaltquoten oder Verkaufsraten. Zwangsläufig kommt es dabei zu einem Wettbewerb um die maximale Attraktivität der angebotenen Sendungen, Programme oder Spiele.

Bilder erreichen für Menschen immer dann eine extrem hohe Anziehung, wenn sie möglichst viel Aufmerksamkeit auf sich ziehen und den Eindruck erwecken, sie seien für die eigene Lebensbewältigung hilfreich. Um das erreichen zu können, müssen die elektronisch generierten Bilder

möglichst bunt, abwechslungsreich, überraschend, voyeuristisch, sexualisiert oder brutal sein. Es muss in den Programmen ein Spannungsbogen aufgebaut werden, dem man sich nur schwer entziehen kann, der öfter (an besonders spannenden Stellen) unterbrochen und später fortgesetzt wird. Bei interaktiven Medien (Computerspielen) muss zudem das Gefühl geweckt werden, der Nutzer könne selbst in die Bilderfolgen aktiv eingreifen und etwas bewirken. Durch zunehmende Automatisierung dieser Handlungen wird für den Nutzer ein flow-Erleben auslösbar: Er verschmilzt förmlich mit seinem Denken und Handeln in den elektronisch generierten Bilderwelten.

Je besser ein Medienprodukt all diese Eigenschaften besitzt, desto größer ist die von diesem Produkt ausgehende Sogwirkung, desto schlechter gelingt es den Nutzern, sich dieser Wirkung zu entziehen und desto höher sind die Gewinne, die die Hersteller dieser Produkte erzielen.

4. Die Auswirkungen der extensiven Nutzung Bilder-generierender Medien auf das Gehirn

Die erste und zunächst auffälligste Folge des extensiven Konsums Bilder generierender elektronischer Medien ist die bereits erwähnte *Anpassung der visuellen Wahrnehmung* an die Erkennung und Erfassung schnell wechselnder Bilder. Beim Computerspielen kommt es zudem zu einer starken Bahnung visuell-motorischer Kopplungen, die als enorm beschleunigte Reaktionen bestimmter Handbewegungen auf bestimmte optische Reize zutage tritt.

Eine zweite, sehr gut nachprüfbare Folge ist, dass sich durch intensives Spielen mit dem Computer zugleich die *Körperrepräsentanzen verändern*: Die Menschen spüren ihren eigenen Körper nicht mehr. Und wenn man körpereigene Signale immer schwächer wahrnimmt, verkümmern letztlich die Vernetzungen im Gehirn, die für diese Wahrnehmung und Interpretation dieser Signale zuständig sind. Das wiederum findet seinen Ausdruck – und das lässt sich schon heute bei manchen Jugendlichen feststellen – in gestörtem Hunger- und Durstgefühl, auch das Schlafbedürfnis sinkt. In Südostasien sind bereits die ersten computerabhängigen jungen Männer vor ihren Computerspielen buchstäblich verhungert und vertrocknet. Sie konnten die Bedürfnisse ihres eigenen Körpers nicht mehr erkennen.

Eine weitere Konsequenz ist *mangelnde Empfindungsfähigkeit*: das Unvermögen, sich in andere Menschen einzufühlen, emotionale Befindlichkeiten des Gegenübers zu erkennen und durch angemessene Ausdrucksformen in Gestik oder Mimik in Beziehung zu treten. Um das zu lernen, braucht man reale Menschen, auf die man reagieren kann und die wiederum auf einen selbst reagieren. Der Computer braucht nur die Maus, um zu

erkennen, dass man etwas von ihm will. Er ist ein sehr passives Kommunikationsmedium. Man hat zwar das Gefühl, dass man mit dem PC vieles bewegen kann, aber es ist kein wirklicher Austausch.

Und schließlich eine letzte Ebene, die in diesem Zusammenhang wichtig ist: Das *Vorstellungsvermögen* und die *Fantasie*. In dem Maße, wie junge Menschen in Computerwelten ihre Fantasie ausleben, entstehen andere Vorstellungsbilder, Weltbilder und Möglichkeiten, ihrer Fantasie freien Lauf zu lassen. Ein ganz wesentlicher Aspekt ist, dass man vor dem Computer eigentlich immer gezwungen ist, auf das, was der Computer an Bildern generiert – beim Fernsehen ist das ähnlich –, zu re-agieren. Man selbst hat keine Möglichkeit, seine Fantasie spielen zu lassen, wie das beispielsweise beim Lesen der Fall ist, wo man sich eigene Gedanken zum Geschriebenen machen kann und eigene Bilder entwickelt. Die schnellen Bilderfolgen unserer virtuellen Welten reißen uns förmlich mit wie in einem Strom. Für die eigene Fantasie bleibt meistens weder Zeit noch Raum.

Es macht zunächst wenig Sinn, darüber zu streiten, ob die Anpassungsprozesse, die in unserem Gehirn durch die intensive Nutzung dieser modernen Medien vonstattengehen, gut oder schlecht sind, ob sie vorteilhaft oder gefährlich sind. Was man zunächst einmal nur feststellen kann, ist, *dass* sich das Hirn verändert, *dass* es anders wird.

Die entscheidende Frage ist, ob man sich mit einem so angepassten Gehirn in der heutigen realen Welt besser oder schlechter zurechtfindet. Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, in welcher Welt man sein Hirn benutzt. Das ist klar. Einem Förster im Wald wird eine besonders große Daumenrepräsentanz nicht viel helfen. Aber wenn man den ganzen Tag mit dem Handy und SMS-Botschaften unterwegs ist, ist diese Fähigkeit sehr vorteilhaft. Wer vorwiegend in Computerwelten lebt und fast alles mittels Computer macht, wird über kurz oder lang optimal an diese virtuelle Welt angepasst sein; er findet sich dort stetig besser zurecht. Aber er wird auch zunehmend Schwierigkeiten haben, sich in der realen Welt wohl und geborgen zu fühlen. Das lässt sich heute schon beobachten. Es gibt Menschen, die sich in der virtuellen Welt eher zuhause fühlen als in der realen Welt menschlicher Begegnungen.

Wie steht es nun mit Computerspielen? Zunächst gilt es wiederum ganz grundsätzlich festzuhalten, dass Spiele eine wunderbar kreative und druckfreie Erprobung von Strategien zur Lösung von Problemen ermöglichen. Alle lernfähigen Lebewesen müssen spielen. In gewisser Weise gleicht das freie Spielen dem Lernen fürs Leben. Je weniger Kinder spielen, umso weniger Möglichkeiten haben sie, ihre Kreativität zu entwickeln und immer wieder neue Lösungen auszuprobieren, die man später im Leben braucht. Trifft das für Computerspiele auch zu, sind auch sie eine Schule fürs Leben? Um diese Frage zu beantworten, sollten wir sie in die folgenden drei Teil-

aspekte aufgliedern: Was wird mit Computerspielen gelernt und braucht man das im realen Leben? Wer spielt und aus welchem Grund? Wer hat die Computerspiele zu welchem Zweck hergestellt?

Gegen Spiele, die Kindern helfen, sich später im Leben zurechtzufinden, ist überhaupt nichts einzuwenden. Spiele, die nur dem Hersteller zu maximalen finanziellen Gewinnen verhelfen und die bewusst so hergestellt werden, dass sie die Kinder und Jugendlichen in einen Sog hineinziehen, sind hingegen keine Spiele. Es handelt sich um Geschäfte, die mit Bedürfnissen von Kindern gemacht werden. Mit Computerspielen wird im Wesentlichen gelernt, sich in *virtuellen* Welten zurechtzufinden. Das ist nicht sehr vorteilhaft für die *reale* Welt.

5. Wer gerät in den Sog der Computerspiele?

Wer spielt zum Beispiel «Second Life»? Es sind sehr viele Erwachsene. Viele Spiele sind ähnlich wie «Second Life» aufgebaut: Man kann sich darin eine eigene Identität schaffen, man bekommt sozusagen die Chance, ein anderes Leben zu führen als das, was man in der realen Welt hat. Daraus leitet sich ab, dass Menschen Computerspiele dann besonders attraktiv finden, wenn ihnen im realen Leben etwas fehlt. Das ist genau der Punkt, mit dem man sich bei der Betrachtung der Folgen extensiven Computerspiels noch intensiver befassen muss.

Kinder brauchen *Aufgaben*, an denen sie wachsen können. Die finden sie vielleicht nicht mehr in ausreichendem Maß in unserer realen Welt, in der sie oft vollkommen verplant sind. Kinder brauchen *Vorbilder*, an denen sie sich orientieren können. Und sie brauchen ein Gefühl der Zugehörigkeit, eine feste *Bindung*. Computer können all das bieten: Sie stellen den Kindern Aufgaben, an denen sie wachsen können. Das ist das eigentlich Anziehende, vor allem für Jungen. Sie merken: Hier können sie Abenteuer erleben, etwas gestalten – und dabei werden sie immer besser. Vorbilder liefern Computerspiele ebenfalls, es sind immer irgendwelche Helden unterwegs, an denen sich die Kinder orientieren können. Auch Zugehörigkeit und Bindung werden angeboten, indem die Spieler Gilden bilden, Gruppen, die gemeinsam spielen. Sogenannte LAN-Partys werden organisiert. Auf diese Weise werden Kinder und Jugendliche mit ihren Grundbedürfnissen, die in der realen Welt nicht hinreichend erfüllt werden, sehr leicht abholbar.

Was ist nun eigentlich das Gefährliche? Natürlich nicht die Computerspiele als solche, sondern die Tatsache, dass es für so viele Jugendliche, vor allem für die Jungen, in der Welt, die wir Erwachsene für sie geschaffen haben, nicht genug Aufgaben gibt, an denen sie wachsen können. Es gibt zu wenige Vorbilder, an denen sie sich orientieren können, und zu wenige Möglichkeiten, in denen sie Zugehörigkeit erleben und Bindungen ent-

wickeln können. Gefährlich sind nicht die Computerspiele als solche – sie bilden nur einen Ersatz für das, was Kindern und Jugendlichen fehlt. Gefährlich ist, dass die Grundbedürfnisse unserer Kinder in der gegenwärtigen Welt offensichtlich nicht befriedigt werden.

Und für wen sind Computerspiele besonders gefährlich? Natürlich – erstens – für diejenigen, denen es im realen Leben besonders wenig gelungen ist zu zeigen, dass sie etwas können, und zu spüren, dass sie an Aufgaben wachsen können – für diejenigen also, die zu wenige Aufgaben im Leben gefunden haben, die ihnen das ermöglicht haben. Gefährlich sind Computerspiele – zweitens – dann, wenn diese Menschen das Gefühl vermissen, zu anderen Menschen zu gehören. Wenn ein junger Mensch sich nicht mehr der menschlichen Gemeinschaft zugehörig fühlt, wenn er sich im realen Leben nicht mehr aufgehoben fühlt und darin keine sinnvollen Aufgaben findet, ist es tatsächlich sehr wahrscheinlich, dass er sich in diesen virtuellen Welten aggressiver und gewalttätiger Computerspiele das geistige Rüstzeug verschafft, das er braucht, um seinen Hass auf die Welt auf irgendeine Art und Weise später zu äußern.

6. Welche Lösungen gibt es für das Problem computersüchtig gewordener Kinder und Jugendlicher?

Je besser sich das Gehirn von Kindern und Jugendlichen an die Nutzung von Computerspielen anpasst, desto stärker wird das, was in diesen virtuellen Welten erlebt wird, als Realität wahrgenommen. Die jungen Menschen verwechseln zunehmend Fiktion und Realität, und sehr schnell wird umgekehrt das, was im realen Leben passiert – in der Familie, in der Schule usw. – für diese Jugendlichen zu einer Fiktion, die sie gar nicht mehr interessiert. Erst sind es drei Stunden, dann sechs, dann neun, die sie mit diesen Spielen zubringen. Schlussendlich gehen sie gar nicht mehr in die Schule. Ihre Eltern sind meist ratlos. Zuweilen rufen sie in den psychiatrischen Kliniken an und erbitten Hilfe und Rat. Fragt man diese Eltern, wo die Aufgaben für das betreffende Kind waren, an denen es hätte wachsen können, ist man oft erschrocken, denn manche Eltern wissen gar nicht, was das für Aufgaben sein könnten. «Hausaufgaben» oder «Mülleimer runtertragen» sind die häufigsten Antworten. Aber darum geht es eben nicht. Das Erfüllen von Pflichten im Rahmen des Schulbesuches oder von Förderprogrammen ist keine Aufgabe, an der ein Jugendlicher wachsen kann. Aufgaben, an denen man wachsen kann, sucht man sich selbst. Sie sind schwierig, und sie müssen auch schwierig sein. Das ist ähnlich wie eine Bergbesteigung. Wenn man oben auf dem Berg angekommen ist, ist man stolz auf sich selbst. Kinder, die laufen lernen, bewältigen zum Beispiel eine Aufgabe, an der sie wachsen.

Was können wir also tun? Das muss jeweils individuell entschieden werden. In Deutschland gibt es noch keine Kliniken für Computersüchtige. Kinder- und Jugendpsychiater können Computersucht auch noch nicht als eigenständiges Krankheitsbild abrechnen. Der Streit, ob es sich überhaupt um eine richtige Krankheit handelt, wird sicher noch weiter gehen. Aber das Problem hatten wir auch bei den Ess-Störungen. Heute würde keiner mehr behaupten, dass Magersucht nur eine vorübergehende Pubertätserscheinung ist.

V.a. sind neue Formen des Zusammenlebens wünschenswert. In Thüringen ist es mir gelungen, mit Hilfe des dortigen Kultusministeriums ein neues Bildungsmodell-Projekt ins Leben zu rufen. Es trägt den Titel: «Neue Lernkultur in Kommunen». Es hat zum Ziel, Kinder und Jugendliche in einer Kommune einzubinden, indem sie Aufgaben übernehmen, sich einbringen können, dazu beitragen dürfen, dass diese Kommune kulturell, sozial und im öffentlichen Leben vorankommt, dass sie eben auch durch diese Aktionen der Kinder und Jugendlichen wiedererweckt wird.

Etwa auf diese Weise könnten Kinder und Jugendliche in lebendige, reale menschliche Gemeinschaften eingebunden werden. Es ist wichtig, dass nicht nur Eltern und Lehrer für Kinder und Jugendliche maßgebliche Personen sind, sondern auch ältere Menschen mit ihrem riesigen Erfahrungsschatz. Außerdem brauchen Kinder und Jugendliche die reelle Erfahrung, dass es schön ist, Probleme mit Hilfe anderer Menschen zu lösen. Denn erst dann, wenn Kindern und Jugendlichen diese Erfahrung vorenthalten wird, wenn ihre wirklichen Bedürfnisse nach Verbundenheit und eigenen Entfaltungsmöglichkeiten nicht gestillt werden, erst dann werden sie empfänglich für die «Ersatzbefriedigungsangebote» der Computerspiel-Hersteller und all der anderen auf Gewinnmaximierung ausgerichteten Medienprodukt-Erzeuger.

ANMERKUNGEN

¹ G. HÜTHER/W. BERGMANN, *Computersüchtig. Kinder im Sog der modernen Medien*, Düsseldorf 2007.

G. HÜTHER, *Bedienungsanleitung für ein menschliches Gehirn*, Göttingen 2010.

G. HÜTHER, *Die Macht der inneren Bilder. Wie Visionen das Gehirn, den Menschen und die Welt verändern*, Göttingen 2010.

G. HÜTHER, *Biologie der Angst. Wie aus Stress Gefühle werden*, Göttingen 2011.

G. HÜTHER/J. PREKOP, *Auf Schatzsuche bei unseren Kindern. Ein Entdeckungsbuch für neugierige Eltern und Erzieher*, München 2006.

G. HÜTHER/ H. BONNEY, *Neues vom Zappelphilipp. ADS/ADHS verstehen, vorbeugen und behandeln*, Düsseldorf 2010.

MICHAEL HERTL · WIESBADEN

MIT DER BOTSCHAFT AUF SENDUNG GEHEN

Die Verkündigung der Kirche im Fernsehen

Nicht nur kirchenpolitisch, auch in den deutschen Medien war der Besuch von Papst Benedikt XVI. in Deutschland im September 2011 einer der absoluten Höhepunkte des Jahres: Bereits viele Tage vor Beginn der Reise konnte es sich kaum eine Talkshow leisten, den Themen Religion, Kirche oder Papst keine Beachtung zu schenken. Während des Besuchs selbst war bei ARD und ZDF sowie den kommerziellen Fernsehsendern kaum ein Übertragungswagen frei – denn ein gigantischer Aufwand wurde betrieben, um jede Station dieses Besuches live zu dokumentieren und zu kommentieren.

Daraus zu schließen, dass Kirche und Religion im Allgemeinen oder der christliche Glaube und seine Verkündigung im Besonderen im deutschen Fernsehen grundsätzlich eine herausragende Rolle spielen, wäre jedoch falsch – denn der Papstbesuch wurde im Wesentlichen nicht aus einer inhaltlichen «Verkündigungsperspektive» im Fernsehen übertragen, sondern weil er aus gesellschaftspolitischer Sicht einen hohen Nachrichtenwert hatte. Es handelte sich dabei also im engeren Wortsinn nicht um ein kirchliches Verkündigungsprogramm («Kirchenprogramm»), sondern um die Dokumentation eines zeitgeschichtlichen «Events».

1. Soll Kirche ins Fernsehen?

Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch. Ihr konstitutiver Auftrag ist es, die Frohe Botschaft in die Welt zu tragen. Damit ist sie selbst wesentlich ein Medium der Verkündigung, durchlässig auf das Evangelium hin, den Inhalt dieses Kommunikationsprozesses. Sie verlöre ihre Existenzberechtigung, versuchte sie diese Aufgabe nicht mit aller Kraft zu erfüllen.

Doch wie erreicht dieses Medium Kirche in unserer Gesellschaft gegenwärtig die Menschen, wie verkündet sie die Botschaft vom gütigen und allmächtigen Gott, der Mensch geworden ist und im Heiligen Geist unter

MICHAEL HERTL, geboren 1968, Dr. phil., Studium der Theologie und Kommunikationswissenschaften in Mainz und Freiburg. Journalist, Autor und Medienberater; seit 1996 Redakteur der Katholischen Fernscharbeit für die ZDF-Kirchenprogramme.

ihnen wirkt? Nicht nur die immer weiter sinkende Zahl von Gottesdienstbesuchern und die zurückgehenden Auflagen der Kirchenpresse zeigen, dass die Kirche als Kommunikatorin über ihre traditionellen Kanäle Gottesdienst und Kirchenpresse, aber auch in Katechese, Erwachsenenbildung und Religionsunterricht, immer weniger Menschen anspricht. Und das gilt für Kirchenmitglieder genauso wie für Menschen, die der Kirche fern stehen. Zugleich gewinnen die audiovisuellen Massenmedien als Quellen der Orientierung und Information für die meisten Deutschen aller Altersstufen und Schichten immer mehr an Bedeutung, weil die Menschen sie – wie früher religiöse Rituale – vielfach in ihren Alltag integrieren. Dort – im Alltag – übernehmen sie daher teilweise pseudo-religiöse Funktionen: Sie helfen bei der Sinnsuche und strukturieren den Alltag. Und weil diese Medien immer stärker in das Internet integriert werden – wodurch sie orts- und zeitabhängig verfügbar sind – wird dieser Trend noch verstärkt. Die Feststellung, dass eine Botschaft – ob Werbung, Wertevermittlung oder politische Agenda – ohne die Massenmedien heute quasi niemanden mehr erreicht, ist längst zum Allgemeingut geworden.

Noch immer ist dabei unter den Massenmedien das Fernsehen, weit vor Radio, Zeitschriften und auch dem Internet, das Leitmedium schlechthin. Dies wird es so lange bleiben, bis in einigen Jahren die «digital natives» die Mehrheit der Bevölkerung bilden. «Leitmedium» ist das Fernsehen aus kommunikationswissenschaftlicher Perspektive deshalb, weil es in der Nutzungsdauer und dem Potential, Orientierung zu geben, vor allen anderen Medien liegt. Das Fernsehen setzt zudem Trends und Themen, an denen sich andere Medien orientieren. All das führt zur Erkenntnis: Der Ort christlicher Verkündigung muss noch viel öfter als bisher neben der «Kanzel» auch das Fernsehstudio sein. Die Kirche muss das Medium Fernsehen in seinen Möglichkeiten ernstnehmen und in ihre Verkündigungstätigkeit integrieren.

2. Privilegiert nach dem deutschen Medienrecht

Auch wenn die Kirche im deutschen Fernsehen faktisch an Einfluss und Sendezeit verliert, hat sie in Deutschland strukturell noch immer sehr gute Voraussetzungen. Denn im deutschen Rundfunkrecht besitzen die christlichen Kirchen eine hervorgehobene Stellung. Neben der Regierung (bei bestimmten Anlässen, z.B. bei der Neujahrsansprache des Bundeskanzlers bzw. der Bundeskanzlerin) und den politischen Parteien (die im Wahlkampf Wahlwerbespots senden dürfen) wird nur den Kirchen (sowie der Jüdischen Gemeinde) ein sogenanntes «Drittsendungsrecht» – das Recht zur Gestaltung eigener Sendungen – eingeräumt. Dabei ist zu beachten, dass weder Regierung noch Parteien einen eigenen Fernsehsender betreiben

dürfen, wodurch die Stellung der Kirchen nochmals eine besondere ist – denn dieses Recht besitzen sie darüber hinaus theoretisch auch noch.

«Drittsendungen» sind rundfunkrechtlich Sendungen, die von der inhaltlichen Verantwortung des Rundfunkveranstalters nicht erfasst werden – die rundfunkrechtliche Verantwortung liegt beim Träger der Sendung, der die Sendung nach eigenen Vorstellungen gestalten darf. Im Fall der kirchlichen Drittsendungen besteht der Sinn dieses Rechtes darin, «Glaubensverkündigung und kirchliche Stellungnahmen unmittelbar, d.h. ohne die Einschaltung von Journalisten oder außerkirchlichen Moderatoren den in Aussicht genommenen Empfängern nahe zu bringen»¹.

Mit diesen Bestimmungen wird faktisch in erster Linie die Übertragung gottesdienstlicher Feiern im Fernsehen ermöglicht. Zur Begründung heißt es in der Literatur meist, dass Gottesdienste als Teil der Grundversorgung zu sehen seien, zu der die öffentlich-rechtlichen Vollprogramme verpflichtet sind.² Denn da die Rundfunksender selbst keine Gottesdienste veranstalten können, ergebe sich nach herrschender Meinung aus Art. 4 I, II GG (Religions- bzw. Bekenntnisfreiheit) eine verfassungsrechtliche Pflicht zu den Drittsendungsrechten.

Das Drittsendungsrecht beinhaltet aber nicht nur das Recht der Kirchen zur Übertragung von Gottesdiensten, sondern spricht ihnen auch das Recht zu, «für von ihnen gestaltete Sendungen eigene Sendezeit in Anspruch zu nehmen» – so heißt es zumindest in den Rundfunkgesetzen der «älteren» Sender Bayerischer Rundfunk, Hessischer Rundfunk, Radio Bremen und Südwestdeutscher Rundfunk sowie im ZDF-Staatsvertrag. Die Drittsendungsrechte räumen den Kirchen also neben dem Recht zur Übertragung gottesdienstlicher Sendungen auch die Möglichkeit zur «Darstellung kirchlichen Lebens» und zur «Verbreitung religiöser Wertvorstellungen» ein.³

Neben dem Drittsendungsrecht wird den Kirchen in den *Rundfunk-Staatsverträgen* und dem *ZDF-Staatsvertrag* auch das Recht auf Mitwirkung in den Kontrollgremien der öffentlich-rechtlichen Sender, also dem Rundfunk- bzw. Fernsehrat, zugesichert. In dieser Rolle haben die Kirchen theoretisch die Möglichkeit, mitzubestimmen bzw. zu kontrollieren und zu kritisieren, wie (auch) kirchliche Themen im allgemeinen Programm – also in «redaktionellen Sendungen» in Abgrenzung von den «Verkündigungssendungen» nach dem Drittsendungsrecht – des jeweiligen Senders behandelt werden. Diese Sendungen werden in den öffentlich-rechtlichen Sendern zum Teil von Kirchenredaktionen, zum Teil von anderen Redaktionen aus dem Nachrichten- oder übrigen Programmbereich gestaltet. In ihnen ist die Kirche – wie zu Beginn geschildert – nach den üblichen journalistischen Kriterien also Gegenstand der Berichterstattung. Kirchliche Ereignisse wie Katholikentage, Papstreisen, Bischofsnennungen, aber auch Fälle sexuellen Missbrauchs durch Priester und anderes finden sich in Nachrichten- und

Magazinsendungen vor allem der öffentlich-rechtlichen Sender wieder. Zuständig dafür sind in jedem Fall Nachrichten- oder Fachredaktionen der Sender, nie jedoch kirchliche Stellen. Vor allem in den letzten Jahren zeigt sich dabei eine Tendenz zu einer stark personenorientierten Berichterstattung: Speziell über Papst Johannes Paul II. (wohl auch wegen dessen den Medien besonders zugewandter Art) und (mit zunehmend kritischer Tendenz) über Papst Benedikt XVI. finden sich umfangreiche Programmstrecken. Schätzungen sprechen von einem 60prozentigen Anteil der Papst-Berichterstattung an der gesamten Berichterstattung über Religion und Kirche.⁴ Untersuchungen über längere Zeiträume belegen allerdings die Tendenz, dass der Umfang der Berichterstattung über die Kirche(n) insgesamt stark abgenommen hat und keinesfalls der gesellschaftlichen Bedeutung der Kirche(n) in Deutschland entspricht.⁵

Blickt man auf die rechtlichen Grundlagen des *privaten Rundfunks* das Verhältnis zu den christlichen Kirchen betreffend, zeigt sich auf den ersten Blick eine ähnliche Situation wie beim öffentlich-rechtlichen Rundfunk. In § 42 des Rundfunk-Staatsvertrags (innerhalb des III. Abschnitts, der sich mit den «Vorschriften für den privaten Rundfunk» beschäftigt), heißt es, dass «den Evangelischen Kirchen, der Katholischen Kirche und den Jüdischen Gemeinden (...) auf Wunsch angemessene Sendezeiten zur Übertragung religiöser Sendungen einzuräumen (sind); die Veranstalter können die Erstattung ihrer Selbstkosten verlangen». Sowohl zwischen dem Sender RTL und den Kirchen als auch zwischen dem Sender SAT.1 und den Kirchen bestehen Rahmenverträge, in denen eine Zusammenarbeit geregelt ist.

Insgesamt scheint die Kirche damit in Deutschland eine vergleichsweise komfortable Situation im Fernsehen zu besitzen, vor allem durch das (allerdings zurückgehende) Engagement der öffentlich-rechtlichen Sender.

3. Kirche und Religion im Fernsehen

Mit Blick auf das *Fernsehprogramm* muss man allerdings stark differenzieren: «Religiöse» Programminhalte kommen in Deutschland zwar im säkularen Fernsehbereich fast in jedem Sendeformat gelegentlich vor, doch spezifisch «katholische» Inhalte im engeren Sinne finden sich nur in den «Sendeformaten» Liturgie und Wortverkündigung – beide sind übrigens keine Fernsehformate im eigentlichen Sinn des Wortes (wie etwa «Talk», «Nachrichten», «Dokumentation» etc.), sondern klassische Formen kirchlicher Verkündigung. Im Bereich der Wortverkündigung sind dabei die Gottesdienst-Übertragungen und das «Wort zum Sonntag» die am wenigsten fernsehspezifischen, der RTL-»Bibelclip» oder das «So gesehen» in SAT.1 die am ehesten dem Medium Fernsehen angepassten Formate. Wenn religiöse Themen in Nachrichten oder Dokumentationen behandelt werden, ge-

schiebt das meist unter einem gesellschafts- oder kulturpolitischen Aspekt und weniger unter kirchlich-religiösen Gesichtspunkten.

Bei aktuellen Anlässen wie Papstbesuchen oder anderen kirchlichen Großereignissen finden sich kirchliche Themen häufiger als sonst im Programm, wobei bei besonders wichtigen Ereignissen tendenziell weniger die Kirchen-Redaktionen (und in Abhängigkeit davon deren kirchliche Berater!) als vielmehr die politischen Redaktionen für die Sendungen verantwortlich zeichnen. Die oft und zahlreich noch als «Kirchenmagazine» bezeichneten Sendeformate wie «sonntags» im ZDF oder «Gott und die Welt» in der ARD verdienen dieses Prädikat eindeutig nicht mehr. Bestenfalls kann man sie als «Religions-Magazine» charakterisieren, wenn man den Begriff «Religion» relativ weit fasst.

Schließlich kommen religiöse Themen auch im Bereich von Serien und Spielfilmen vor – sei es in Serien, die im Kloster spielen («Um Gottes Willen») oder einen Priester als Protagonisten haben («Pfarrer Braun»), sei es in Serien, in denen es um existentielle Fragen wie Leben und Tod oder schicksalhafte Lebenswenden geht, die in einen religiösen Kontext gestellt werden. Oft, aber bei weitem nicht immer, wirken bei solchen Programmen kirchliche Experten als Berater mit.

4. Besonderheiten kirchlicher Fernsehsender

Angeichts dieses Befundes kann man sich, wie es die Deutsche Bischofskonferenz in den vergangenen Jahren getan hat, auch die Frage nach der Berechtigung eines eigenen katholischen Fernsehsenders stellen, wie es ihn in anderen Ländern (z.B. Italien, Kanada oder den USA) seit langem gibt. In bzw. nach Deutschland senden zwar bereits EWTN und kephas-tv (k-tv) ein «katholisches» Programm; sie tun dies aber unabhängig von kirchlichen Stellen. Die Motivation für solche Überlegungen ist offenkundig: Blickt man auf die Programme kircheneigener Sender in anderen Ländern, ergibt sich ein völlig anderes Bild als bei säkularen Fernsehsendern.⁶ Zwar sind auch bei kirchlichen Sendern Liturgie und Wortverkündigung die am häufigsten gezeigten Inhalte; sie sind es jedoch in einem quantitativ wesentlich höheren Maße als im säkularen Fernsehen. Während etwa im Programm des kommerziellen Fernsehens in den USA katholische *Gottesdienste* überhaupt nur mit Beteiligung des Papstes (oder bei extrem wichtigen nationalen Anlässen) gezeigt werden und im öffentlich-rechtlichen Fernsehen in Deutschland maximal im Zwei-Wochen-Rhythmus, strukturiert die Liturgie bei praktisch allen Kirchensendern die kompletten Sendetage. Und während in säkularen Sendern ausschließlich Eucharistiefeiern übertragen werden, finden sich bei den Kirchensendern mindestens genauso häufig Gottesdienste der Tagzeitenliturgie wie Laudes oder Komplet. Bei EWTN

wird dreimal täglich der Rosenkranz gebetet, morgens und mittags Eucharistie gefeiert sowie (auf Englisch) der Angelus gebetet. Ganz ähnlich sieht es bei kephas-tv aus.

Bei den *Wortverkündigungs*-Sendungen führt der Vergleich zwischen säkularen und kirchlichen Sendern zu einem ähnlichen Ergebnis: Maximal im Wochenrhythmus (bzw. Zwei-Wochen-Rhythmus, bedenkt man die konfessionelle Aufteilung) senden deutsche öffentlich-rechtliche und kommerzielle Sender solche Beiträge, während sie bei kirchlichen Sendern die zweithäufigste Programmform sind und täglich mehrere Male ins Programm genommen werden. Religiöse *Talksendungen* gibt es im säkularen Bereich praktisch nicht (Ausnahme: «So gesehen – der Talk» bei SAT.1), während diese Programmgattung im kirchlichen Bereich sehr häufig gesendet wird und neben den Gottesdiensten dasjenige Einzelprogramm ist, das kirchliche Sender am häufigsten selbst produzieren. Das Format der kirchlichen *Nachrichten* gibt es im säkularen Bereich gar nicht (mehr), wird aber von einem guten Teil der kirchlichen Sender regelmäßig ausgestrahlt. Häufiger als säkulare Programme senden Kirchensender auch *Dokumentationen* mit religiösen Inhalten, darunter oft mit Themen, die in säkularen Programmen überhaupt nicht vorkommen, weil sie beim Zuschauer zu viel religiöses bzw. konfessionsspezifisches Wissen voraussetzen. Programme, die heute nur noch von kirchlichen, nicht aber mehr von säkularen Sendern gesendet werden, sind solche mit katechetischen Inhalten sowie Ratgeber-Sendungen. Vergleicht man das Angebot im *Spielfilmbereich*, fällt allerdings auf, dass die attraktiveren und aktuelleren Spielfilme mit religiösem Bezug im säkularen Fernsehen gezeigt werden. Dies hat natürlich finanzielle Gründe, denn die Senderechte aktueller Hollywood-Produktionen sind für kirchliche Sender nicht finanzierbar. Praktisch alle Kirchensender arbeiten mit Budgets, mit denen ein säkularer Sender kaum einen Monat lang überleben würde, ein größerer nicht einmal einen halben Tag. Dafür erreichen Kirchensender auch nur ein sehr kleines Publikum und sind durchweg Spartensender.

Hinsichtlich der *Programmformate* unterscheiden sich kirchliche und säkulare Sender aber in einem wesentlichen Punkt: Während in säkularen Programmformaten kirchliche Stimmen bestenfalls mehr oder weniger ausführlich zu Wort kommen, sind in Sendern, die der Kirche nahe stehen, diese Stimmen quasi unter sich. Allenfalls in den wenigen Verkündigungssendungen des deutschen Fernsehens ist hier die christliche Botschaft noch unverfälscht und unverkürzt zu hören, während sie in den kirchlichen Sendern in den USA vollständig das Programm bestimmt. Dabei bewegen sich die Verkündigungssendungen in Deutschland – bezogen auf das jeweilige Senderpublikum – durchweg auf einem recht hohen Niveau und sind in ihrer professionellen Qualität in aller Regel höher einzustufen als die meisten Sendungen der US-Kirchensender.

Man muss sich aber darüber im Klaren sein, dass man mit Kirchensendern im Grunde nur bereits aktive und interessierte Kirchenmitglieder erreicht und kaum Menschen, die der Kirche fern stehen – je «kirchlicher» ein Programm ist, desto weniger kann es im eigentlichen Sinn «missionarisch» wirken. Damit dürfen sich kirchliche Anbieter aber nicht zufrieden geben, wenn sie ihren missionarischen Anspruch ernst nehmen. Denn zu den Adressaten und Rezipienten kirchlicher Sendeformate zählen nicht nur Alte und Kranke, die Gottesdienstübertragungen als «Ersatz» für den realen Gottesdienstbesuch schätzen, sondern auch Angehörige der meisten gesellschaftlichen Milieus, für die kirchliche Angebote in den Medien einen eigenen Wert haben, die sich aber scheuen, mit der Ortsgemeinde in Kontakt zu treten.

Ein Blick auf die Zuschauerzahlen zeigt, dass mit dieser Art der «Verkündigung» Menschen erreicht werden, die sonst für die Kirche kaum noch ansprechbar sind: Den «Bibelclip» auf RTL und das «So gesehen» auf SAT.1 etwa sehen regelmäßig zwischen einer und zwei Millionen Menschen (und entsprechend mehr, wenn diese Sendungen wiederholt werden), die zu einem großen Teil ungleich jünger und weniger kirchlich sozialisiert sind als die Rezipienten klassischer kirchlicher Medien.

5. Defizite kirchlicher Sendeformate

Als Hauptproblem kirchlicher Sendungen im säkularen Fernsehen erweist sich indes – mit Ausnahme des «Wort zum Sonntag» und der Gottesdienstübertragungen – das Wahrnehmungsdefizit beim Publikum aufgrund der meist sehr kurzen Sendungen (so dauert etwa der «Bibelclip» auf RTL nur ca. 30 Sekunden, das «So gesehen» auf SAT.1 eine gute Minute oder der «Filmtipp» auf ProSieben etwa anderthalb Minuten) oder der schlechten Sendezeiten (oft werden die kurzen Sendungen im kommerziellen Fernsehen «floatend» gesendet, d.h. es kann nur eine ungefähre Sendezeit angegeben werden, während andere kirchliche Sendungen früh am Sonntagmorgen oder spät abends gesendet werden). Dies versuchen die Verantwortlichen für die Kirchenprogramme unter anderem durch ein verstärktes Internet-Engagement auszugleichen, womit sie zudem auch andere, nämlich jüngere und kirchenferne Rezipientengruppen erreichen. So erzielen kirchliche Sendungen in ihrer «Zweitverwertung» auf Webseiten wie www.youtube.com oder www.kirche.tv teilweise Quoten, die jene der Erstsending auf Sparten sendern übertreffen – der statistische Effekt des «Long Tail» macht dies möglich, da diese Programme über einen längeren Zeitraum zur Verfügung gestellt werden können.

Zu wenig hingegen nutzen kirchliche Stellen bisher die kreativen Möglichkeiten des Web 2.0 und seiner nutzergenerierten Inhalte. Während Sender wie das amerikanische Current TV oder auch der ZDF-Ableger ZDF_neo und andere die von Zuschauern erstellten Inhalte bereits zu einem

festen Bestandteil ihres Programms gemacht haben, sind solche Formate bei kirchlichen Sendern noch die große Ausnahme; bei Kirchenprogrammen im säkularen Fernsehen kommen sie praktisch nicht vor.

Die Realität im Bereich kirchlichen Fernsehengagements stellt sich als ein Versuch dar, im Konzert der mächtigen Sender und Produzenten mitzuspielen, ohne dafür über wirklich adäquate Mittel zu verfügen. Engagement und Kompetenz vieler kirchlicher Mitarbeiter kann dabei vieles ausgleichen, doch bleibt ein großes strukturelles Ungleichgewicht zwischen den lauten Marktschreiern der etablierten Fernsehsender und den dünnen Stimmen der katholischen Fernsehschaffenden.

6. Strategien kirchlicher Medienarbeit

Doch die Aufgabe bleibt: Das Evangelium muss verkündet werden. Auf dieser Maxime gründen alle kirchlichen Medientheorien, spätestens seit «Communio et progressio» Christus selbst als den «Meister der Kommunikation» bezeichnete.⁷ Die kulturprägende Kraft der Massenmedien wird von allen kirchlichen Verlautbarungen der letzten fünfzig Jahre wahrgenommen und akzeptiert.⁸ Daher – und darin stimmen alle Äußerungen kirchlicher Stellen überein – sollte die Kirche die Massenmedien verstärkt nutzen, um die Frohe Botschaft der Welt bekannt zu machen. Sie muss sich dazu aber mit den Eigenheiten und Chancen dieser Medien auseinandersetzen und selbst auf allen Ebenen kommunikative Kompetenzen in diesen Medien entwickeln.

Diese Kompetenzen muss sie an ihre Mitglieder – an kirchliche Repräsentanten, Christinnen und Christen, welche im Fernsehen und den Neuen Medien auftreten und in ihnen arbeiten, ebenso wie an diejenigen, die diese Formate rezipieren – weitergeben, damit diese befähigt werden, die von den Medien vermittelten Wirklichkeiten als solche zu begreifen – Stichwort «Medienkompetenz». Dabei geht es um die Fähigkeit, Themen, Prioritäten und Einordnungen, die von den Medien gesetzt werden, zu erkennen und in ihrer Bedeutung für das eigene Leben zu bewerten. Menschen, die ihre Lebens- und Werteorientierung nahezu ausschließlich auf Basis des Konsums von (einer möglicherweise nur kleinen Auswahl an) Medien vornehmen, stehen in der Gefahr, Realität verzerrt zu erleben. Das Engagement der Deutschen Bischofskonferenz in der Ausbildung von Journalisten am Institut zur Förderung Publizistischen Nachwuchses (IfP) kann gerade in dieser Hinsicht nicht hoch genug bewertet werden. In der Theologenausbildung an Universitäten und Fachhochschulen hingegen besteht im Bereich Medien noch ein gewaltiger Aufholbedarf.

Neben der Vermittlung von Medienkompetenz sollte es eine Aufgabe der Kirche sein, ihre pastorale Arbeit mit der Verkündigung in und durch

die Medien zu verknüpfen. Denn Medien prägen zwar das kulturelle und moralische Bewusstsein von Gesellschaften, können selbst aber prinzipiell keine personalen Beziehungen herstellen: Massenmedien bleiben per definitionem als Sender anonym gegenüber dem Empfänger, selbst wenn sie im Idealfall «Werkzeuge der sozialen Kommunikation» sein können. Auch wenn durch neue Medien ein wechselseitiger Dialog zwischen Sender und Empfänger (technisch) eher möglich ist als zu früheren Zeiten, bleibt dieser Dialog, so begrüßenswert er auch sein mag, indirekt. Das Evangelium (auch) mit Hilfe von Massenmedien zu verkünden, birgt also auch Gefahren, wenn man Wert darauf legt, dass Verkündigung ein wirklichkeitsveränderndes Potential besitzt, das letztlich nur in der personalen Begegnung von Menschen wirken kann. Mit anderen Worten: Man darf die (mediale) Proklamation der Botschaft vom Reich Gottes nicht mit Evangelisierung verwechseln. Das Erstgenannte können Medien leisten, das Letztgenannte nicht. Deshalb können Medien, so wichtig ihre Rolle innerhalb der kirchlichen Verkündigung auch sein mag, nie Selbstzweck sein, ebenso wenig wie auch die Kirche sich selbst genügen und ihren Charakter als Werkzeug der Verkündigung verdrängen darf. Kommunikation ist nicht eine Funktion der Kirche, sondern ihr innerstes Wesen. Solange folglich die kirchliche Medienkommunikation isoliert vom sonstigen Tun der Kirche bleibt, muss sie ihrem Anspruch nach scheitern.

Bei seiner Begegnung mit engagierten Katholiken aus Kirche und Gesellschaft im Freiburger Konzerthaus forderte Papst Benedikt XVI. eine «Ent-Weltlichung» der Kirche im Sinn einer Lösung von zu starker Institutionalisierung und Einbindung in bzw. Verflechtung mit gesellschaftlichen («weltlichen») Strukturen. Übertragen auf den Bereich der Verkündigung in den Medien kann das auch heißen: Sich v.a. auf medienrechtliche Privilegien zu verlassen oder auch neue, eigene Medienstrukturen zu schaffen, entspricht weniger dem Wesen des christlichen Glaubens als vielmehr Christinnen und Christen dazu zu ermuntern und zu befähigen, in einer von Medien geprägten Gesellschaft – ob als kritische Konsumenten oder in den zahlreichen Funktionen innerhalb der Massenmedien – wie Salz oder Sauer Teig zu wirken. Engagierte Christinnen und Christen, die in allen Bereichen und Formen der Medienstrukturen ihren Glauben leben und dies auch in ihrer Arbeit durchscheinen lassen, können letztlich die Frohe Botschaft am glaubwürdigsten und effektivsten in das Bewusstsein der Menschen rücken.

ANMERKUNGEN

¹ Ludwig RENCK, *Bekenntnisverfassungsrecht und kirchliches Drittsendungsrecht*. In: NVwZ 08 (2008), 868–874.

² Vgl. Christoph LINK und Armin PAHLKE, *Kirchliche Sendezeiten in Rundfunk und Fernsehen. Staatskirchenrechtliche und medienrechtliche Probleme des Staatsvertrages von 1980 über den Norddeutschen Rundfunk*. In: Archiv des öffentlichen Rechts 108 (1983), 248–287.

³ Vgl. ebd., außerdem Axel VON CAMPENHAUSEN, *Staatskirchenrecht: Ein Studienbuch*, München 1996, 351.358 sowie Dieter LORENZ, *Das Drittsendungsrecht der Kirchen insbesondere im privaten Rundfunk*. Berlin 1988.

⁴ Über 60 Prozent aller Beiträge über die katholische Kirche in den Programmen von ARD, ZDF, RTL, SAT.1 und Pro Sieben handelten laut eines Forschungsberichtes der Zeitschrift «Medien Tenor» vom Papst und seinen Aktivitäten, zitiert nach Otto B. ROEGELE: *Glaubenslehre im Flugzeug. Presse war immer willkommen*, in: Rheinischer Merkur (07.04.2005).

⁵ *Schweigen, Zetern und Euphorie. Die Katholische Kirche wird 2005 zum Medienstar – doch was bleibt mit Blick auf die Inhalte?* In: Medien Tenor Forschungsbericht Nr. 152 (4/2005), 26.

⁶ Vgl. Michael HERTL, *Botschaft und Sendung. Kirchenfernsehen in Deutschland und den USA*. Stuttgart 2010.

⁷ Päpstliche Kommission für die Instrumente der sozialen Kommunikation: Pastoralinstruktion *Communio et Progressio* über die Instrumente der sozialen Kommunikation, veröffentlicht im Auftrag des II. Vatikanischen Konzils (23.5.1971), Nr. 11.

⁸ Vgl. u.a. *Communio et Progressio*, Nr. 126–134 und *Evangelii Nuntiandi*, Nr. 45.

PAULUS TERWITTE · FRANKFURT AM MAIN

« ... UND DU HAST MIR GEMAILT. »

Mein Präsenzdienst als Seelsorger im Web 2.0

Gott hat Humor. Gerade beginne ich, diesen Artikel zu schreiben, ich sammle meine Gedanken, da ploppt Skype auf. Typisch, denke ich gleich: Wer online ist, kann sich nie sicher sein in seinem Vorhaben. Also nehme ich diesen Chat mit hinein in meinen Text. So werden die Leser erkennen, was Online-Seelsorge vermag. Damit kein Zweifel aufkommt: Der Text ist original. Nur der Name des Chatpartners wurde von mir verändert. Er hat der Veröffentlichung im Nachhinein zugestimmt. Ich schreibe also jetzt und lasse den Chat parallel mitlaufen.

[20:08:47] *Erich Sonder: Guten Abend Herr Pater*

[20:09:03] *Br. Paulus Terwitte: Guten Abend*

[20:09:16] *Erich Sonder: Sehr erfreut Sie kennen zu lernen*

[20:09:47] *Br. Paulus Terwitte: Danke.*

[20:10:48] *Erich Sonder: Ich hatte letztens über Sie gelesen und dass Sie auch Internetmedien benutzen u.a. Skype. Deswegen hatte ich mal mein Glück versucht.*

[20:11:53] *Erich Sonder: Wie fanden Sie den Besuch des Heiligen Vaters?*

[20:16:10] *Br. Paulus Terwitte: Ich war einverstanden.*

[20:17:37] *Erich Sonder: Mit dem was er gesagt hat?*

[20:20:06] *Br. Paulus Terwitte: ja, im Großen und Ganzen.*

[20:25:57] *Erich Sonder: Sehe ich auch so, wobei ich mich als konservativen Katholiken bezeichnen möchte. Manche Dinge hat er etwas verklausuliert ausgedrückt, wobei ich nicht glaube, dass alle ihn verstanden haben, die ihn verstehen müssten.*

[20:26:54] *Erich Sonder: Aber entschuldigen Sie. Vielleicht sollte ich mich erst einmal vorstellen:*

[20:27:54] *Erich Sonder: Mein Name ist Erich Sonder, ich bin 50 Jahre alt, verheiratet, 3 Kinder (Mädchen) und lebe in der Nähe von Bonn. Ich arbeite in Frankfurt als Geschäftsführer in einem ... Unternehmen.*

BR. PAULUS TERWITTE, geboren 1959, Diplom-Theologe, pastoralpsychologische Ausbildung in Gestalttherapie, Fernsehmoderator, Internetseelsorger, Autor und City-Seelsorger, leitet das Kapuzinerkloster Liebfrauen in Frankfurt am Main.

So geht es mir öfter. Das Wort Jesu wirkt: «Ich war hungrig, und ihr habt mir zu trinken gegeben» (Mt 25,35). Es lässt mich für Hungernde bereit sein, mitten im Meer der Eindrücke-Satten, die auf Milliarden von Internet-Seiten surfen. Angesichts der mittlerweile über 85% Online-User in Deutschland würde er sagen: «Ich war virtuell auf der Suche, und du hast mir gemailt.» Oder mit mir geschattet. In meinen Blog geschrieben. Ein Bild kommentiert in einem der Sozialen Netzwerke.

[20:30:32] Erich Sonder: Ich stand der Kirche viele Jahre gleichgültig gegenüber, habe aber in den letzten Jahren wieder zum Glauben zurück gefunden.

Nirgendwo anders als in der virtuellen Welt habe ich mitbekommen, wie der Kairós einen Menschen bedrängt. Hier und jetzt: Es muss hinaus. Zu diesem Mann. Auf diesem Weg. In dieser Stunde. Aus dem Blackberry oder daheim. In einem Internetcafé um die Ecke, damit mein Partner, meine Partnerin nichts mitbekommt, oder im Urlaub, am Abend. Wenn Ruhe in den Freizeitstress eingekehrt ist.

[20:31:20] Br. Paulus Terwitte: Wie haben Sie das geschafft?

[20:32:48] Erich Sonder: Ich denke der Auslöser war der vorherige Heilige Vater, seine tiefe Frömmigkeit, besonders in den letzten Jahren vor seinem Tod. Das hat mich sehr beeindruckt.

Die Aufzählung der Tage, aber vor allem Nachtzeiten und -orte könnte noch lange fortgesetzt werden, an denen es jemanden packt, einem Ordensbruder zu schreiben. Auf die katholische Kirche zuzugehen in der Person des Online-Priesters. Oder einfach auf einen Mitmenschen, den es wirklich gibt. Und von dem man oft doch nur weiß, was man im Internet von ihm gesehen, gelesen, oder – wie in meinem Fall – auch im Fernsehen oder Radio gehört hat. Online-Kommunikation lässt ja den Globe, das Umfeld des Schreibenden, ganz außen vor. Und auch das des Empfängers. Wer schreibt, ist ganz auf seine Fantasie angewiesen. Und wer liest, ebenfalls.

Die ganze Online-Kommunikation lebt von der Kraft der Übertragung und Projektion. Ich bin für die Schreiber der gute Priester, der verständnisvolle Ordensmann oder der harte Kirchenvertreter, der lebensfremde Mönch. Die mir schreiben, haben ein medial vermitteltes Bild von mir, das kompatibel ist mit Halbwissen und Wissen, mit Halbglauben und Glauben. Und dann kommt sie – die «Stunde», spätabends, nachts, morgens, tagsüber. Ich nehme eine solche Kontaktaufnahme ganz johanneisch; sie kommt aus einem Netzwerk und trifft auf Jesus, der den Kontakt als Hinweis darauf sieht, dass sich seine Sendung erfüllt: «Sie traten an Philippus heran, der aus Betsaida in Galiläa stammte, und sagten zu ihm: Herr, wir möchten Jesus sehen. Philippus ging und sagte es Andreas; Andreas und Philippus gingen

und sagten es Jesus. Jesus aber antwortete ihnen: Die Stunde ist gekommen, dass der Menschensohn verherrlicht wird.» (Joh 12,21-23) Keiner hat es in der Hand, wann seine Stunde gekommen ist, wo ihm aufgeht, was die eigene Sendung ist. Meine Präsenz im Internet hat mich schon oft teilhaben lassen, wann sich solche Himmelsstunden bei Menschen ereignet haben – und in mancher Online-Begegnung hat sich für mich erfüllt, wozu ich mich als Ordensmann und Priester berufen glaube.

Die Kulturpessimisten sehen ein Zeitalter heraufziehen, in dem nicht mehr geschrieben oder gelesen wird. Ich halte ihnen die ganze Online-Korrespondenz entgegen, die im virtuellen Raum zwischen Millionen Servern dieser Welt sicher noch irgendwo gespeichert ist. Daran muss ich mich und meine Partner auch immer wieder erinnern: Was wir schreiben, schreiben wir wie auf offene Postkarten. Wer online sagt, stimmt der Öffentlichkeit seiner Mitteilung zu. Wenn man dann sieht, was alles hin- und hergesandt wird, traut man sich kaum, daran zu erinnern. Die Fakten sprechen jedoch für sich. Alles wird gespeichert, zwischengespeichert, kann IP-Adressen zugeordnet werden. Allein dass unser Schreiben in der Masse untergeht, legitimiert unsere Vorstellung von einem vertrauensvollen, diskreten Austausch. Ein Wunder von Vertrauen ist in dieser Perspektive das Internet allemal.

Eigentümlich ist auch, dass alles über die Enge der Tastatur geht. Vom Hirn und vom Herzen in zehn Finger. Und oft genug, wenn ich mich beim Bahnfahren zu den Mittipfern umschaue, mit zwei Fingern. Manchmal schmerzen mir die zehn Finger. Schon deshalb schreibe ich oft verkürzt. Internet-Präsenz fordert zu literarischem Schaffen heraus. Die Buchstaben gehen ohne die Schnörkel der Handschrift herüber und hinüber. Die ganze Fantasie ist gefragt. Wegen der Virtualität entsteht in meinem wie im Herzen des anderen wirklich Nähe. Aus wenigen Worten muss Großes gedacht werden, und in wenigen Worten geht ein ganzer Gedanke zum anderen: Online-Seelsorge ist beständige Dicht-Kunst. Geistliche Dichtung.

[20:44:38] Erich Sonder: Später habe ich die alte lateinische Messe entdeckt, über ein Trappistenkloster in meiner Nähe. Die Spiritualität, die ich da gefunden habe, war ein weiterer Auslöser. Ich bin gewissermaßen ein Traditionalist geworden, wobei ich kein Fanatiker bin.

Mir ist es angenehmer, in einem solchen Online-Dienst oder in einem mit Name und Gesicht arbeitenden Sozialen Netzwerk zu chatten. Da sind die Namen klar. Es gibt wenige, die sich in diesen beiden Online-Möglichkeiten hinter Pseudonymen verstecken. Unangenehm sind mir die Kommentarfunktionen auf den diversen Seiten von Online-Magazinen, auf denen anonyme Leute ihren Senf angeben, oft wenig qualifiziert, und schon gar nicht interessiert an einer fairen Auseinandersetzung.

Mir ist das von Anfang an wichtig gewesen: Wo Bruder Paulus draufsteht, da muss Bruder Paulus auch drin sein. Authentisch präsent sein – das ist meine Passion. Online-Seelsorge ist für mich undenkbar als anonymes Angebot: Auch wenn manche, die mich anschreiben, sich im ersten Schritt hinter einer allgemeinen E-Mail-Adresse verbergen – spätestens nach zwei Mails möchte ich den Klarnamen lesen. Sonst breche ich ab.

[20:47:31] Br. Paulus Terwitte: Die Balance zwischen Liebe zur Form und Lebendigkeit in der Beziehung zum Inhalt – sprich: Gott. Glauben – ist nicht immer leicht zu halten.

Ich erhalte täglich etwa zwei bis vier E-Mails oder Chatkontakte von Menschen, die mich zum ersten Mal ansprechen. Deren Seele will sich Luft machen. Sie fanden keinen, der sich Zeit nimmt. Wenn sie hätten einen Brief schreiben wollen: Die Antwort darauf würde erst Tage später kommen. Telefonieren? Mit wem? Viele sind skeptisch, ob Freunde oder Familienangehörige sie ausreden lassen. Aus Hunderten von E-Mails und Chatkontakten weiß ich: Virtuelle Kommunikation ergänzt die traditionellen Medien, z.B. Brief und Telefon. Der Schreiber kann anonym bleiben, seine Gedanken ausformulieren und dann: Ab geht die elektronische Post. Sie kommt sofort beim anderen an. Ich reagiere zeitnah. Ein Dialog beginnt. Oft nur zwei, drei gegenseitige Mitteilungen. Und der mir schrieb, ist zufriedener. Er weiß sich mit seinem Problem verstanden. Und durch den Kontakt mit mir als Ordensmann und Priester und bei Gott gut aufgehoben.

Die virtuelle Welt hat sich zwischen realer und privater etabliert. Gefüllt mit falschen Träumen und Konsumanreizen, zerrt sie an der Seele. Desorientiert gerät sie in den Strudel ihrer dunklen Kräfte. Wird sie von echten Anliegen realer Menschen gefüllt, kann sie Balsam für die Seele sein.

Allein vor dem Bildschirm zu Haus, bar jeder Kontrolle, ist ja die ganze Seelenkraft gefordert. Wenn man schon gefordert und schnell auch überfordert ist mit dem realen Leben: Wie gefordert und schnell auch überfordert ist man dann erst mit den virtuellen Angeboten, die ja nur einen Klick weiter darauf lauern, mich noch eine Zeitspanne länger vor dem Bildschirm zu bannen.

Wohin einer surft, das liegt in seiner Hand. Und was er lieber bleiben lassen sollte, muss in Bruchteilen von Sekunden entschieden werden. Die animierten Werbeeinblendungen reizen zum Weiterklicken. Dieser ständige Wechsel von Wahl und Widerstand gegen eine Wahl erschöpft den Menschen. Surfen macht müde. Auch hier bin ich als Internet-Seelsorger gefragt: Wohl dem, der einen Ansprechpartner in seiner Internet-Erschöpfung gefunden hat. (Zur Abwehr eigener Erschöpfung komme ich noch.)

Vor einigen Jahren rief ich an Aschermittwoch zum Internet-Fasten auf. 40 Tage surfen ohne Sex. Es meldeten sich über 200 Personen, die mir ihr

Suchtverhalten beichteten. Mit vielen entwickelte sich ein eindrucksvoller, kurzer Kontakt. Am Ende stand oft: Danke, dass Sie das Thema aufgegriffen haben. Danke für die Möglichkeit, Ihnen schreiben zu können. Ich denke an den jungen Mann, der nachts aus Amerika schreibt: Ich habe gerade gehört, meine Großmutter stirbt in Deutschland. Und ich kann ihm antworten, er kann mir schreibend von dieser Frau erzählen, und ich bete tippend für ihn in seiner Trauer und für das Seelenheil der Oma. Oder die Frau, deren Mann ihr gerade eröffnete, dass er eine andere hat. Im Online-Dating gefunden. Gerade hat sie ihn überrascht. Sie und andere nutzen das Internet, um mit dem Hindenken und Hinfühlen zu mir ihre Gefühle schreibend zu ordnen, spontan sich mir anzuvertrauen. Einen Moment bei mir auszuweichen. Und sie erhalten in ihr Dunkel ein virtuelles Licht: Meine Antwort. Mein Dasein. Das Internet ist ganz gut für die Seele!

[20:52:41] Erich Sonder: Ich bin übrigens in Ihrer Kirche zur Beichte gegangen, dieses Jahr während der Fastenzeit. Das war das zweite Mal nach meiner «Bekehrung». Davor hatte ich fast 40 Jahre nicht gebeichtet.

[20:53:02] Br. Paulus Terwite: Was für ein Weg – der da hinter Ihnen liegt. Und was für eine Freude jetzt, Sie hier zu treffen.

[20:53:30] Erich Sonder: Ich glaube es hängt auch mit dem älter werden zusammen, man denkt auch über andere Dinge nach, die nicht nur mit Geld oder Karriere und Vergnügen zu tun haben.

Es sind Jugendliche und Senioren, Atheisten und Superkatholische, die mit mir Kontakt aufnehmen. Ich habe mal versucht, die Erkenntnisse der Sinus-Milieu-Studie auf die Absender von Nachrichten an mich zu legen. Ungefähr die Hälfte rechne ich den drei Milieus zu, die noch recht kirchennah sind, die andere Hälfte verteilt sich aber ziemlich genau über die anderen Milieus. Sie sprechen mich meistens in den Sozialen Netzwerken an. Ich locke sie dort auch aus der Reserve. Die über 1700 «Fans» oder wie die heißen, die einem dort auf den Fersen sind, versorge ich mit einer bunten Mischung aus katholischen Nachrichten, spirituellen Texten und katechetischen Erläuterungen. Darauf wird munter reagiert. Nicht immer nett. Mitunter auch sehr frech. Wenn es unbotmäßig wird, gehen andere dazwischen. Drohen mit «Entfreundung» – was mir ein leichtes Lächeln abgewinnt, da hier Exkommunikation in ganz neuer Form betrieben wird.

[20:56:16] Bruder Paulus: Ja, mit dem Alter kann es zusammenhängen, aber viele in Ihrem Alter sind noch nicht in der Weise wach geworden wie Sie jetzt. Ich glaube, Gott hat sich was dabei gedacht, dass er gerade Sie jetzt «erwischt» hat.

[20:56:36] Erich Sonder: ...wobei ich aber weiter ein sündiger Mensch bin....

[20:57:50] Erich Sonder: So etwas hätte ich vor einigen Jahren nie gesagt oder gedacht.

[20:58:34] Br. Paulus Terwitte: Was empfinden Sie, wenn Sie das aussprechen? Wie kommt Ihnen das vor?

[20:59:57] Erich Sonder: Ich gebe Ihnen vielleicht einmal ein einfaches Beispiel: Ich bin in der Vergangenheit sehr unregelmäßig zur Kirche gegangen, zwar mehr als einmal im Jahr, aber von Einhaltung der Sonntagspflicht keine Spur.

[21:01:50] Erich Sonder: Seit 2 Jahren nehme ich diese Pflicht sehr ernst, habe aber auch große Freude daran, zur Hl. Messe zu gehen.

[21:02:12] Erich Sonder: Ich freue mich förmlich darauf, sonntags zusammen mit meiner Frau in die Kirche zu gehen.

[21:02:46] Erich Sonder: Hier geht es aber nur um die Einhaltung eines Gebots.

[21:03:10] Br. Paulus Terwitte: Das ist ein geistlicher Gewinn: Nun schreibt Ihnen nicht mehr die Lust was vor oder die überbordene Eventkultur, wie Sie den Sonntag halten, sondern Gott selber lädt sie in Seinen Freiraum ein.

Die gegenseitige Kontrolle in den Sozialen Netzwerken wird von vielen unterschätzt. Dort herrsche eher die Leichtigkeit des Seins: Selbstinszenierung und die Reaktion der anderen darauf spiele eine wichtige Rolle. Es wäre eine eigene Untersuchung wert, die beschreiben hilft, welche Aspekte des eigenen Lebens aus den Netzwerken herausgehalten werden und welche dort erwünscht und gar überbetont werden. Als meine Mutter starb, war ich einen Moment versucht, fünf Minuten später diese für mich sehr bewegende Erfahrung zu twittern. Ich habe das «natürlich» nicht gemacht. Mir wurde bewusst: Was wirklich mich als Mensch beschäftigt, kann ich nicht auf diesem Weg teilen. Je intimer die Erfahrung ist, umso weniger kann ich sie teilen. Denn die virtuelle Nähe ist eben nicht real. Und reale Betroffenheit, vor allem im Themenkreis von Tod und Krankheit, Scheidung und Arbeitslosigkeit, taucht so gut wie gar nicht auf. Ich habe die Todesanzeige meiner Mutter veröffentlicht, weil ich dachte, dass ich das dort kann wie es in einer Tageszeitung üblich ist: Bald waren unter dem Bild Kommentare zu lesen, dass dies doch nun wirklich geschmacklos sei. Wenn man aber nicht preisgeben kann, was einen real gerade im Tiefsten getroffen hat, haben Soziale Netzwerke auch asoziale Aspekte: Sie sind Massenkommunikation. Massenbetroffenheit ist erwünscht. Persönliche Betroffenheit jedoch nicht.

Dafür sind die Foren im Internet besser geeignet, die Foren für Trauernde, von Scheidung Betroffenen, die Familienforen. Wenn es mir in den Netzwerk-Dialogen an den Pinnwänden oder in den Kommentaren zu persönlich wird, lade ich bewusst den Dialogpartner in den Nachrichtenraum aus. Ich bin als Seelsorger dafür verantwortlich, dass sich der andere in der Kon-

zentration auf mich und meine Kommentare bewusst bleibt, dass er in den Sozialen Netzwerken halböffentlich agiert.

So wie ich das Persönliche der Kommunikation in der Online-Kommunikation den anderen vorenthalte, so werden es viele andere ebenfalls tun, zumindest aus der Generation 25 plus. Leider ist dies nur meine Hoffnung. Erfahrungen von Cybermobbing machen nicht nur die Jüngeren. Auch ältere Nutzer lehnen sich zu weit aus dem Fenster, werden bloßgestellt und können sich kaum der üblen Nachrede erwehren, die gegen sie verbreitet wird. Ich bin immer wieder erstaunt, was im Schutz der Anonymität Menschen den Mitmenschen anzutun bereit sind. Der Online-Kontakt mit diesen Opfern gehört für mich zu den anstrengendsten Begleitungen im Internet.

[21:09:48] Erich Sonder: *Das Bewusstsein, sein Leben verändern zu müssen, aber auch zu können, ist viel stärker als vorher.*

[21:10:48] Erich Sonder: *Wie ernst nehme ich meine Ehe, mein Verhältnis zu meinen Kindern und zu meinen Eltern.*

[21:11:19] Erich Sonder: *Aber es bedarf meiner Ansicht nach einer geistlichen Führung.*

[21:12:18] Erich Sonder: *Ich vergaß noch zu erwähnen, wie gestalte ich mein Arbeitsleben als Christ, als Katholik. Insbesondere als Führungsperson.*

Womit ich bei der Pflege meiner eigenen Ressourcen angekommen bin. Die persönliche Ordnung meiner Online-Präsenz hilft mit, deren Qualität zu schützen. Die Webseiten suggerieren ja eine Tag- und Nachtbereitschaft, zumindest kann man immer etwas an eine Pinnwand schreiben oder ein Email versenden. Auch wenn ich das erst am nächsten Tag lese – die Menge der täglichen Eindrücke aus der virtuellen Welt ist neben der normalen Arbeit kaum zu verkraften. Ich wähle mir bewusst Zeiten, in denen ich nicht online bin. Bei diesem Artikel habe ich tatsächlich einen Chat mitlaufen lassen, weil ich ihn wie eine Fügung angesehen habe. Er illustriert, wie so eine Begegnung im virtuellen Raum verläuft. Die Offline-Zeit pflege ich ebenso wie die Zeiten, in denen ich telefonisch nicht erreichbar bin. Im Kalender steht Woche für Woche von Freitag 14 Uhr bis Samstag 14 Uhr TMM – Termin mit mir. Da gehe ich weder online noch mache ich beruflich etwas. Im Urlaub geht das drei Wochen ähnlich. Der Email-Autoresponder teilt nach der Dank-Floskel mit: «... Ihr E-Mail wird nicht aufbewahrt im Posteingang. Senden Sie es mir nach meiner Rückkehr zur Arbeit noch einmal zu.»

Da der virtuelle Raum unendlich erscheint und man Zugriff auf alle Informationen, ja Menschen zu haben scheint, gehe ich immer wieder gern ins Gebet: Nicht ich bin allgegenwärtig, allmächtig und omnipräsent; Gott allein ist es. Beten bringt mich auf Distanz: In der Mitte meiner Vorstellung

gen über eine kommunikative Welt steht nicht eine Suchmaschine, auch nicht ein Soziales Netzwerk. Müsste ich Schöpfungsgeschichte neu schreiben, würde ich anstelle des Baumes Suchmaschine oder Netzwerk in die Mitte des Paradieses hineinerzählen: Davon dürft ihr nicht essen, wenn ihr nach menschlichem Erkennen sucht. Im Gebet wehre ich mich gegen die Versuchung, nur noch am Tropf der virtuellen Welt zu hängen. Sie ist bequem. Und gefährlich. Sie gaukelt mir vor, wie wichtig ich bin, ganz nach dem Motto: «Eröffne eine Website, und die Welt wird dich kennen. Dann bist du für alle und immer erreichbar.» Wie in jedem Seelsorgeauftrag gilt es auch in der Online-Präsenz, sich durch eine geistliche Ordnung zu disziplinieren. So wird der dem Web gern folgende persönliche Größenwahn gezähmt. Die schöpferische Eigenkraft wird stark, wenn sie ihre Grenzen im Aufmerksamsein und in der Zeit bejaht. Hier und da stelle ich mich auch virtuell in den Dienst der Mitmenschen. So kann der eine oder andere auch durch mich die Zuwendung Gottes erfahren. Und beim Endgericht hoffe ich dann zu hören: Denn ich war online – und du hast mir gemailt.

[21:13:03] Br. Paulus Terwitte: Da bedarf es tatsächlich der geistlichen Begleitung, guter Gesprächspartner, glaubenserfahrener Schwestern und Brüder. Welche Erfahrung haben Sie, solche zu finden?

[21:14:07] Br. Paulus Terwitte: (Ich wäre da noch froh um eine Antwort. Und würde das Gespräch gern zu einem weiteren Zeitpunkt fortsetzen. Denn nun macht meine Online-Präsenz dicht. Beziehungsweise ich gehe jetzt zum Gemeinschaftsabend mit meinen Brüdern. Adé)

[21:15:40] Erich Sonder: Wann sind Sie gewöhnlich online?

[21:16:01] Erich Sonder: Ich informiere mich aber über das Internet und beteilige mich häufig an Internet-Foren und Blogs zu geistlichen Themen.

[21:18:44] Erich Sonder: Herr Pater, ich werde dann auch für heute Schluss machen. Vielen Dank für das Gespräch und ich hoffe auf weitere Gespräche. Gute Nacht.

MANFRED SPIEKER · OSNABRÜCK

MENSCHENWÜRDIGE SEXUALITÄT

Eine Relecture der Enzyklika «Humanae Vitae»

In seiner Enzyklika über die Liebe «Deus Caritas Est» vom 25. Dezember 2005 fragt Benedikt XVI.: «Vergällt uns die Kirche mit ihren Geboten und Verboten nicht das Schönste im Leben? Stellt sie nicht gerade da Verbotstafeln auf, wo uns die vom Schöpfer zugedachte Freude ein Glück anbietet, das uns etwas vom Geschmack des Göttlichen spüren lässt?» Seit langem ist diese Ansicht weit verbreitet, wenn es um die geschlechtliche Liebe zwischen Mann und Frau geht. Friedrich Nietzsche hat ihr den von Benedikt XVI. zitierten markanten Ausdruck gegeben. «Das Christentum habe dem Eros Gift zu trinken gegeben; er sei zwar nicht daran gestorben, aber zum Laster entartet». In seiner Antwort auf Nietzsche zeigt Benedikt XVI., dass die Kirche «nicht dem Eros als solchen eine Absage erteilt, sondern seiner zerstörerischen Entstellung den Kampf ansagt», dass der Eros mithin der Reinigung und der Verbindung mit der Agape bedarf, um dem Menschen nicht nur den Genuss eines Augenblicks, sondern einen gewissen Vorgeschmack von jener Seligkeit zu schenken, auf die unser ganzes Sein wartet¹. Aber es ist in der Tat so, wenn die Kirche sich zu moralischen Fragen äußert, hören viele zunächst einmal das Nein. Sie hören, was die Kirche als unsittlich und damit unerlaubt verwirft. Sie blenden aus, was sie verteidigt. Nie war das im vergangenen Jahrhundert mehr der Fall als bei der Enzyklika «Humanae Vitae» über die Weitergabe des menschlichen Lebens durch Paul VI. vom 25. Juli 1968. Die Kirche verbiete die hormonale Empfängnisverhütung, so lautete die Botschaft, die in Europa, in den USA und vor allem in Deutschland verbreitet wurde.²

«Humanae Vitae» und der historische Kontext

Was war der Hintergrund der Enzyklika «Humanae Vitae»? Im Jahr 1960 war in den USA, 1961 dann auch in Deutschland und in vielen anderen Ländern ein die Empfängnis verhinderndes Hormonpräparat auf den Markt gekommen, das den Körper der Frau so manipuliert, dass eine Schwanger-

MANFRED SPIEKER, geb. 1943 Prof. für Christliche Sozialwissenschaften am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück.

schaft vorgetäuscht, eine neue Empfängnis in der Regel unmöglich und im Falle einer dennoch vorkommenden Empfängnis eine Nidation verhindert wird. Der Volksmund nannte das Präparat bald zutreffend «Anti-Baby-Pille». Die Kirche stand vor der Frage, wie dieses Hormonpräparat zu bewerten sei, ein Präparat, bei dessen Anwendung das Paar die Sexualität des Menschen von der ihr immanenten Fruchtbarkeit trennt. In der Enzyklika «*Humanae Vitae*» gab Paul VI. die Antwort der Kirche: Die eheliche Liebe, die im Geschlechtsakt, dem biblischen «Ein-Fleisch-Werden», gipfelt, ist eine Gabe Gottes. Sie ist eine besondere Form personaler Freundschaft, sinnhaft und geistig zugleich. «Wer seinen Gatten liebt, liebt ihn um seiner selbst willen, nicht nur wegen dessen, was er von ihm empfängt. Und es ist seine Freude, dass er ihn durch seine Ganzhingabe bereichern darf»³. «Seiner innersten Struktur nach befähigt der eheliche Akt, indem er den Gatten und die Gattin aufs engste miteinander vereint, zugleich zur Zeugung neuen Lebens, entsprechend den Gesetzen, die in die Natur des Mannes und der Frau eingeschrieben sind»⁴. Die Kenntnis dieser biologischen Gesetze ist die Voraussetzung einer verantwortlichen Elternschaft, die nicht ohne die Tugend der Selbstbeherrschung denkbar ist⁵. Die Anwendung von Hormonpräparaten zum Zweck der Empfängnisverhütung beraubt den ehelichen Akt seiner Natur, Zeichen der Ganzhingabe zu sein und ist deshalb verwerflich. Jeder eheliche Akt hat auf die Verknüpfung seiner beiden Sinngehalte – liebende Vereinigung und Offenheit für die Weitergabe des Lebens – zu achten⁶. Jeder Handlung ist deshalb verwerflich, «die entweder in Voraussicht oder während des Vollzugs des ehelichen Aktes oder im Anschluss an ihn beim Ablauf seiner natürlichen Auswirkungen darauf abstellt, die Fortpflanzung zu verhindern». Ein absichtlich unfruchtbar gemachter ehelicher Akt ist in sich unsittlich und kann auch nicht «durch die fruchtbaren Akte des gesamtehelichen Lebens seine Rechtfertigung erhalten».⁷

«Humanae Vitae» und das II. Vatikanische Konzil

«*Humanae Vitae*» fügte sich ein in die vom II. Vatikanischen Konzil propagierte «Förderung der Würde der Ehe und der Familie». Mit diesem Titel überschrieb das Konzil das erste Kapitel des zweiten Teils von «*Gaudium et Spes*», in dem von der Berufung zu Ehe und Familie und von der sittlichen Würde des ehelichen Geschlechtsaktes die Rede ist.⁸ In einer Fußnote zu Ziffer 51 hatte das Konzil aber festgehalten, dass es sich noch nicht zur Bewertung der hormonalen Empfängnisverhütung äußern wolle, weil Paul VI. diese Frage der Untersuchung durch eine Kommission anvertraut habe und nach Abschluss der Untersuchung selbst eine Entscheidung treffen werde⁹. Diese Entscheidung enthielt «*Humanae Vitae*». Die Fußnote hatten jedoch manche Leser auch unter den Moraltheologen fälschlicherweise be-

reits als Billigung der chemischen Empfängnisverhütung interpretiert, obwohl das Konzil selbst schon unterstrichen hatte, dass die sittliche Qualität des ehelichen Aktes nicht allein von der guten Absicht und Bewertung der Motive abhängt, «sondern auch von objektiven Kriterien, die sich aus dem Wesen der menschlichen Person und ihrer Akte ergeben und die sowohl den vollen Sinn gegenseitiger Hingabe als auch den einer wirklich humanen Zeugung in wirklicher Liebe wahren. Das ist nicht möglich ohne den aufrichtigen Willen zur Übung der Tugend ehelicher Keuschheit»¹⁰. Deshalb sei es nicht erlaubt, in der Geburtenregelung Wege zu beschreiten, die das Lehramt in Auslegung des göttlichen Gesetzes verwirft. Diese Aussage des Konzils ergibt aber nur dann einen Sinn, wenn sich die objektiven Kriterien, die für die sittliche Qualität des Geschlechtsaktes entscheidend sind, und die sich aus dem Wesen der Person und ihrer Akte ergeben, jeden Akt der Eheleute meinen.

Die Königsteiner Erklärung

Die Kritik an «*Humanae Vitae*» ist der Enzyklika nicht gerecht geworden. Sie hat die Entscheidung Pauls VI. häufig auf die Frage der Methoden der Empfängnisregelung reduziert und übersehen oder verdrängt, dass es der Enzyklika um eine anthropologische Frage ging. Zu dieser Engführung der Kritik hat auch das Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorgerlichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika vom 30. August 1968, die sogenannte «Königsteiner Erklärung» beigetragen¹¹. Diese Erklärung wies die Gläubigen zwar mit einem Zitat aus dem Konzilsdekret über die Religionsfreiheit darauf hin, dass sie bei ihrer Gewissensbildung die Lehre der Kirche sorgfältig vor Augen haben müssen. Es sei Aufgabe der Kirche, «die Wahrheit, die Christus ist, zu verkündigen und authentisch zu lehren; zugleich auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen». Sie erinnerte auch daran, dass viele Christen in der Frage der Empfängnisregelung der Lehre von «*Humanae Vitae*» entsprechen (11) und dass das Gesetz Christi von jedem Christen verlange, «mehr und mehr von sich selbst abzusehen, um sich mehr und mehr dem anderen hingeben zu können» (17). Sie beklagte auch, dass in der Kritik an der Enzyklika wichtige Aussagen über die eheliche Liebe und die verantwortete Elternschaft ausgeblendet werden (10). Aber die Erklärung erweckte zugleich den Eindruck, als sei die Frage der Empfängnisregelung eine Angelegenheit «privater Theorie und Praxis» (3), bei der man auch zu einem anderen Ergebnis kommen könne als Paul VI. Wer zu einem anderen Ergebnis komme, müsse nur «Rücksicht nehmen auf die Gesetze des innerkirchlichen Dialogs und jedes Ärgernis zu vermeiden trachten» (12). Mehrfach war davon die Rede, den Dialog über die Enzyklika auch mit dem Papst fortzusetzen (15/16) und die Lehre der Enzyklika zu ergänzen

(9), so dass die Annahme naheliegend war, es handle sich um eine revidierbare Entscheidung. Die Seelsorger wurden aufgefordert, Gewissensentscheidungen der Gläubigen zu respektieren. Sie wurden aber nicht aufgefordert, die Gläubigen auch aufzuklären. Größeres Verständnis für die Enzyklika hat die Königsteiner Erklärung nicht bewirkt. Sie wurde im Gegenteil schnell als bischöfliche Erlaubnis interpretiert, «*Humanae Vitae*» zu ignorieren. Sie förderte die Verbreitung eines fragwürdigen Gewissensbegriffes.¹²

Die gleiche Wirkung hatten auch die Erklärungen vieler anderer Bischofskonferenzen, so die Maria-Troster Erklärung der österreichischen Bischöfe vom 21. September 1968, das Winnipeg Statement on *Humanae Vitae* der kanadischen Bischöfe und Erklärungen der holländischen, der belgischen und der italienischen Bischöfe. Für alle diese Erklärungen gilt, was der Erzbischof von Wien Christoph Kardinal Schönborn in einer Predigt in Jerusalem am 27. März 2008 seinen bischöflichen Mitbrüdern aus ganz Europa bekannte: «Wir hatten nicht den Mut, ein klares Ja zu «*Humanae Vitae*» zu sagen.... Aus Angst verschlossen wir uns hinter den Türen, nicht aus Angst vor den Juden (vgl. Joh 20,19), sondern wegen der Presse und auch wegen des Unverständnisses unserer Gläubigen. Weil wir keinen Mut hatten, veröffentlichten wir in Österreich die Maria-Troster Erklärung, so wie in Deutschland die Königsteiner Erklärung. Dies hat im Volk Gottes den Sinn für das Leben geschwächt und die Kirche entmutigt, sich für das Leben zu öffnen»¹³. Die Bischöfe hatten bisher auch nicht den Mut, diese Erklärungen zu revidieren, obwohl sie sowohl von Johannes Paul II. als auch von Benedikt XVI. bei ihren Ad-Limina-Besuchen in Rom und bei anderen Gelegenheiten wiederholt dazu aufgefordert wurden.

Entwicklungen seit 1968: Die Theologie des Leibes

Drei Entwicklungen haben in den vergangenen Jahrzehnten zu einem besseren Verständnis der eigentlichen Anliegen der Enzyklika «*Humanae Vitae*» beigetragen: Ein ganzheitliches personales Verständnis der Sexualität, Fortschritte im Verständnis des Fruchtbarkeitszyklus der Frau und die Entwicklungen in der Ehekultur und im Lebensschutz, die in Deutschland und in vielen modernen Gesellschaften seit der Einführung der chemischen Empfängnisverhütung zu beobachten sind. Es scheint deshalb an der Zeit zu sein, die Enzyklika «*Humanae Vitae*» mehr als vier Jahrzehnte nach ihrem Erscheinen einer Relecture zu unterziehen, einer neuen und vertieften Lektüre, die nicht zuerst nach dem fragt, was sie verbietet, sondern nach dem, was sie verteidigt: «*Humanae Vitae*» verteidigt die eheliche Sexualität als Ausdruck personaler Liebe. Die Enzyklika ist ein «Hohes Lied» der Liebe. Sie verteidigt ein Menschenbild, in dessen Zentrum die Person steht, die Anspruch auf Anerkennung hat und für die Selbsthingabe ebenso zu den

Bedingungen eines gelingenden Lebens gehört wie die Selbstbestimmung. Sie verteidigt ein Menschenbild, in dem der Mensch ein geschlechtliches Wesen ist, in dem Mann und Frau füreinander geschaffen sind, und in dem die Ehe nicht nur eine Vertragsbeziehung, sondern Bedingung einer gelingenden sexuellen Vereinigung, biblisch gesprochen, eines gegenseitigen Erkennens von Mann und Frau ist, die sich in dieser Vereinigung gegenseitig vollenden, um mit Gott zusammenzuwirken bei der Zeugung neuen menschlichen Lebens.

Die gegenseitige Vollendung im ehelichen Akt und die Offenheit für die Zeugung neuen Lebens sind nicht nur durch die chemische Empfängnisverhütung Anfang der 60er Jahre, sondern auch 15 bis 20 Jahre später durch die künstliche Befruchtung, die 1978 zur Geburt des ersten im Labor erzeugten Menschen führte, auseinander gerissen worden. Auch diese Form der Zeugung widerspricht dem personalen Verständnis einer menschenwürdigen Sexualität. Deshalb hat sich die katholische Kirche in den beiden bioethischen Instruktionen der Kongregation für die Glaubenslehre *«Donum Vitae»* vom 10. März 1987 und *«Dignitas Personae»* vom 8. September 2008 mit allen Formen und Problemen der assistierten Reproduktion kritisch auseinandergesetzt¹⁴. Sie verteidigt in diesen Instruktionen die eheliche Sexualität und die Würde der Fortpflanzung gegen die Reproduktionsindustrie, deren Verfahren zur fahrlässigen Tötung von Embryonen und zum Verlust der Würde des Menschen führen.

Anliegen der katholischen Sexualethik ist es, deutlich zu machen, nicht nur, dass die gegenseitige Vollendung in der sexuellen Umarmung und die Offenheit für die Empfängnis neuen Lebens zusammengehören, sondern auch dass das eine durch die Verknüpfung mit dem anderen konstituiert wird. Die Sexualität ist nicht etwas rein Biologisches. Sie betrifft vielmehr den innersten Kern der menschlichen Person. Der Geschlechtsakt ist deshalb nicht nur ein körperlicher, sondern ein untrennbar leiblicher und geistiger Akt. Er ist ein Akt gegenseitiger Vollendung durch gegenseitige, vorbehaltlose Hingabe. Dieses vorbehaltlose Sich-Schenken setzt die umfassende gegenseitige Bejahung, die lebenslange Treue und die Bereitschaft zur Transzendierung der Beziehung in der Offenheit für die Weitergabe des Lebens voraus. Auf menschenwürdige Weise wird der Geschlechtsakt nur vollzogen, wenn er in jene Liebe integriert ist, mit der sich Mann und Frau vorbehaltlos einander schenken und die den natürlichen Rhythmus zwischen sexueller Vereinigung und Enthaltbarkeit beachtet. Er ist deshalb nie nur ein Akt des Triebes oder der Leidenschaft, sondern sittlicher Akt einer handelnden Person. Er setzt die Tugend der Selbstbeherrschung voraus, in der auch die Enthaltbarkeit zu einem leiblichen Ausdruck der Liebe und der verantwortlichen Elternschaft wird. *«Die leibliche Ganzhingabe wäre eine Lüge»*, schreibt Johannes Paul II. in *«Familiaris Consortio»* 1981, *«wenn sie*

nicht Zeichen und Frucht personaler Ganzhingabe wäre, welche die ganze Person, auch in ihrer zeitlichen Dimension, miteinschließt. Wenn die Person sich etwas vorbehielte, zum Beispiel die Möglichkeit, in Zukunft anders zu entscheiden, so wäre schon dadurch die Hingabe nicht umfassend. Die Ganzheit, wie sie die eheliche Liebe verlangt, entspricht auch den Forderungen, wie sie sich aus einer verantworteten Fruchtbarkeit ergeben. Auf die Zeugung eines Menschen hin geordnet, überragt diese ihrer Natur nach die rein biologische Sphäre und berührt ein Gefüge von personalen Werten, deren harmonische Entfaltung den dauernden, einträchtigen Beitrag beider Eltern verlangt¹⁵. Benedikt XVI. unterstreicht die «unveränderte Wahrheit» von *Humanae Vitae* und die ganzheitliche Betrachtung des Geschlechtsaktes in einer Ansprache zum 40. Jahrestag der Enzyklika am 10. Mai 2008. In *Humanae Vitae* werde die eheliche Liebe «innerhalb eines ganzheitlichen Prozesses beschrieben, der nicht bei der Trennung von Seele und Leib haltmacht und auch nicht dem bloß flüchtigen und vergänglichen Gefühl unterworfen ist, sondern Sorge trägt um die Einheit der Person und die vollkommene Gemeinschaft der Eheleute, die sich in der gegenseitigen Annahme einander hingeben im Versprechen treuer und ausschließlicher Liebe, das einer wirklich freien Entscheidung entspringt»¹⁶.

Johannes Paul II. hat während seines langen Pontifikats nicht nur die Lehre von «*Humanae Vitae*» mehrfach bestätigt, er hat ihr in seiner Theologie des Leibes auch eine vertiefte Begründung gegeben. Diese Theologie des Leibes hat er in den Katechesen bei seinen Generalaudienzen in den ersten fünf Jahren seines Pontifikats 1979 bis 1984 entfaltet. Die Tatsache, dass die Theologie auch über den Leib reflektiert, dürfe niemanden verwundern, der um das Geheimnis und die Wirklichkeit der Inkarnation weiß. Dadurch, dass das Wort Gottes Fleisch wurde, sei der Leib zum Gegenstand der Theologie geworden¹⁷. Die Theologie des Leibes hat nicht nur in seinem Apostolischen Schreiben «*Familiaris Consortio*», sondern auch im Katechismus und in seiner Enzyklika «*Evangelium Vitae*» über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens vom 25. März 1995 ihren Niederschlag gefunden. Der Katechismus greift die Perspektive von «*Humanae Vitae*», von «*Familiaris Consortio*» und der Theologie des Leibes auf, wenn er feststellt: «Während die geschlechtliche Vereinigung ihrer ganzen Natur nach ein vorbehaltloses gegenseitiges Sich-Schenken der Gatten zum Ausdruck bringt, wird sie durch die Empfängnisverhütung zu einer objektiv widersprüchlichen Gebärde, zu einem Sich-nicht-ganz-Schenken. So kommt zur aktiven Zurückweisung der Offenheit für das Leben auch eine Verfälschung der inneren Wahrheit ehelicher Liebe, die ja zur Hingabe in personaler Ganzheit berufen ist. Dieser anthropologische und moralische Unterschied zwischen der Empfängnisverhütung und der Zuflucht zu den natürlichen Fruchtbarkeitszyklen ist mit zwei sich aus-

schließenden Vorstellungen von Person und menschlicher Sexualität verknüpft¹⁸. Johannes Paul II. richtete in «Familiaris Consortio» einen «dringenden Aufruf an die Theologen», dem kirchlichen Lehramt zu helfen, «die biblischen Grundlagen, die ethische Motivation und die personalistische Begründung» der Lehre von «Humanae Vitae» und dem II. Vatikanischen Konzil über die Empfängnisregelung allen Gläubigen zu verdeutlichen. Die Zusammenarbeit der Theologen mit dem kirchlichen Lehramt sei auch deshalb dringend geboten, weil eine innere Verbindung zwischen der kirchlichen Lehre zur Empfängnisregelung und jener zum Menschenbild bestehe¹⁹. Auch 30 Jahre nach «Familiaris Consortio» hat dieser Aufruf nichts von seiner Dringlichkeit verloren. Von der Theologie des Leibes hat die Moraltheologie bisher nur sehr unzureichend Kenntnis genommen.²⁰

Die Enzyklika «Evangelium Vitae» setzt die anthropologische Betrachtung der Sexualität fort und verknüpft sie mit einer theologischen. Johannes Paul II. preist die Fortpflanzung als Kooperation der Eheleute mit dem Schöpfer. Die Zeugung eines Kindes durch das vollkommene Sich Schenken von Mann und Frau im ehelichen Liebesakt sei «ein zutiefst menschliches und in hohem Maße religiöses Ereignis, insofern sie die Ehegatten, die «ein Fleisch» werden (Gen 2,24) und zugleich Gott selbst beteiligt, der dabei gegenwärtig ist». Das Kind bringe «ein besonderes Abbild Gottes [...] in die Welt: in die Biologie der Zeugung ist die Genealogie der Person eingeschrieben». In der menschlichen Fortpflanzung sei «Gott selber in einer anderen Weise gegenwärtig [...] als bei jeder anderen Zeugung «auf Erden». Denn nur von Gott kann jenes «Abbild und jene Ähnlichkeit» stammen, die dem Menschen wesenseigen ist, wie es bei der Schöpfung geschehen ist. Die Zeugung ist die Fortführung der Schöpfung»²¹.

Entwicklungen seit 1968: Die natürliche Empfängnisregelung

Die Fortschritte in der Erforschung des Fruchtbarkeitszyklus der Frau in den vergangenen 40 Jahren haben das Verständnis für die Enzyklika «Humanae Vitae» deutlich verbessert. Sie haben zugleich besser erkennen lassen, dass es sich bei der Entscheidung zwischen der natürlichen Empfängnisregelung und der chemischen Empfängnisverhütung nicht nur um eine Methodenfrage, sondern um eine anthropologische und moralische Frage handelt. Paul VI. hatte in «Humanae Vitae» bereits darauf hingewiesen, dass die Kirche «die Berücksichtigung der empfängnisfreien Zeiten» beim Geschlechtsverkehr durch die Ehegatten für legitim hält. Diese Berücksichtigung empfängnisfreier Zeiten schließt die Tugend der Keuschheit ein. Zugleich hat er deutlich gemacht, dass die Entscheidung zwischen der Berücksichtigung empfängnisfreier Zeiten und der chemischen Empfängnisverhütung durch die Manipulation des Körpers der Frau «zwei ganz unterschiedliche Verhal-

tensweisen» zum Gegenstand hat²². Diese Entscheidung lässt sich deshalb nicht auf die Methodenfrage reduzieren. In diesen unterschiedlichen Verhaltensweisen spiegeln sich, schreibt Johannes Paul II. in «Familiaris Consortio» anthropologische und moralische Differenzen, die größer und tiefer sind, «als man gewöhnlich meint» und die mit «zwei sich gegenseitig ausschließenden Vorstellungen von Person und menschlicher Sexualität verknüpft» sind. «Die Entscheidung für die natürlichen Rhythmen beinhaltet ein Annehmen der Zeiten der Person, der Frau, und damit auch ein Annehmen des Dialoges, der gegenseitigen Achtung, der gemeinsamen Verantwortung, der Selbstbeherrschung. Die Zeiten und den Dialog annehmen heißt, den zugleich geistigen und körperlichen Charakter der ehelichen Vereinigung anerkennen und die personale Liebe in ihrem Treueanspruch leben. In diesem Zusammenhang macht das Ehepaar die Erfahrung, dass die eheliche Vereinigung um jene Werte der Zärtlichkeit und der Affektivität bereichert wird, die die Seele der menschlichen Geschlechtlichkeit bilden, auch in ihrer leiblichen Dimension. Auf diese Weise wird die Sexualität in ihrer echt- und vollmenschlichen Dimension geachtet und gefördert, sie wird nicht «benutzt» wie ein Gegenstand, was die personale Einheit von Leib und Seele auflösen und so die Schöpfung Gottes in ihrer intimsten Verflechtung von Natur und Person verletzen würde»²³. Benedikt XVI. bestätigt diese ebenso anthropologische wie theologische Perspektive in seiner Ansprache zum 40. Jahrestag von *Humanae Vitae*: «Keine mechanische Technik kann den gegenseitigen Liebesakt der beiden Eheleute ersetzen, der Zeichen eines größeren Geheimnisses ist, durch das sie als Protagonisten an der Schöpfung beteiligt sind»²⁴.

Zur Zeit der Veröffentlichung von «*Humanae Vitae*» war zwar der Fruchtbarkeitszyklus der Frau bekannt. Der japanische Arzt Kyusaku Ogino und der österreichische Arzt Hermann Knaus hatten viel zur Unterscheidung der fruchtbaren und der unfruchtbaren Tage der Frau beigetragen, aber die nach ihnen benannte Knaus-Ogino-Methode der Empfängnisregelung war eine Methode, die nur den Kalender und nicht die physiologischen Vorgänge beobachtete und die deshalb mit größeren Unsicherheiten verbunden war. Hier haben die Methoden der Natürlichen Empfängnisregelung erhebliche Fortschritte gebracht. Mit ihnen lassen sich fruchtbare und unfruchtbare Tage der Frau sehr genau unterscheiden und sowohl für die Erfüllung eines Kinderwunsches als auch für die verantwortliche Vermeidung einer Empfängnis nutzen. Diese sogenannte sympto-thermale Methode aber ist weit mehr als eine Methode der Empfängnisregelung. Sie ist ein partnerschaftlicher Weg, der den Ehepaaren hilft, einen Weg gegenseitiger Annahme, gemeinsamer Verantwortung und des Dialoges über ihre Sexualität zu gehen²⁵. Die Erfahrungen, die die Menschen in vielen Ländern und Kulturen in den vergangenen 30 Jahren auf diesem Weg der Natürlichen Empfängnisregelung

gemacht haben, sind positiv. Es geht bei der Wahl zwischen der Natürlichen Empfängnisregelung und der chemischen Empfängnisverhütung nicht um eine Frage der Technik bzw. der «natürlichen» oder «künstlichen» Methoden, sondern um eine Entscheidung zwischen zwei verschiedenen Haltungen. Bei der Natürlichen Empfängnisregelung ändern die Ehegatten ihr sexuelles Verhalten durch gemeinsame Enthaltensamkeit, wenn berechtigte Gründe es nahelegen, eine Empfängnis zu vermeiden. Sie manipulieren aber nicht den Akt der Hingabe ihrer selbst und der Annahme des Anderen. Dieser moralischen Entscheidung aber versucht ein Paar aus dem Weg zu gehen, das den Körper der Frau mittels eines Hormonpräparats manipuliert und zum Objekt degradiert.

Parallel zu diesen Fortschritten in der Erforschung des Fruchtbarkeitszyklus der Frau sind auch die Erkenntnisse über die Wirkungen der Hormonpräparate vertieft worden.²⁶ Damit sind nicht nur die gesundheitlichen Risiken und die psychischen Belastungen gemeint, die die Frau bei längerer Anwendung der Pille in Kauf nimmt, sondern auch die Tatsache, dass diese Präparate nicht nur die Eireifung, sondern auch die Einnistung des befruchteten Eis in die Gebärmutter verhindern. Sie sind also nicht nur Ovulations-, sondern auch Nidationshemmer, mithin nicht nur ein Mittel der Empfängnisverhütung, sondern auch der Embryonenvernichtung. Diese Funktion der Pille kann in den Bemühungen um Aufklärung über die chemische Empfängnisverhütung nicht verdrängt werden.

Entwicklungen seit 1968: Der Verfall der Ehekultur

Die Entwicklungen in der Ehekultur und im Lebensschutz, die bei der Relecture von «*Humanae Vitae*» zu beachten sind, liefern für das Verständnis der Enzyklika Gründe *ex negativo*, mithin nur plausible Nebenargumente und keine Hauptargumente. Diese Entwicklungen haben all das, was Paul VI. schon in «*Humanae Vitae*» angekündigt hatte, noch weit übertroffen. Paul VI. nannte als ernste Folgen einer künstlichen Geburtenregelung die Zunahme ehelicher Untreue, die Aufweichung sittlicher Zucht, den Verlust der Ehrfurcht vor der Frau seitens der Männer, die sich an empfängnisverhütende Mittel gewöhnt haben, und die Machtzunahme der Politik, wenn diese der Versuchung nachgibt, sich in Angelegenheiten der Geburtenregelung einzumischen²⁷. Die Ehekultur hat in den 50 Jahren seit der Einführung der chemischen Empfängnisverhütung deutlich gelitten. Dies spiegelt sich zum einen in einer beispiellosen Explosion der Scheidungsrate, die in Deutschland 1965 bei 12% lag und die im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts über 50% erreicht hat. Waren auf 100 Eheschließungen 1965 zwölf Scheidungen gekommen, so waren es 2003 bereits 55. Auch wenn für eine Ehescheidung viele Gründe in Frage kommen, so ist die Annahme doch naheliegend, dass sich in diesen Zahlen auch eine Zunahme ehelicher

Untreue spiegelt. Die Ehe wurde von einem im Grundgesetz geschützten Institut zu einer Vertragsbeziehung, bei deren Eingehen häufig schon die Auflösungsfolgen geregelt werden.

Der Verlust der Ehekultur spiegelt sich zum anderen in einem zunehmenden Anteil von ehelos zusammen lebenden Paaren, Patchworkfamilien, unehelichen Geburten und Alleinerziehenden mit allen Risiken an verminderten Entwicklungschancen für die Kinder durch Armut, Väterverlust und psychische Belastungen. Dass die Kinder auch die ersten Opfer einer Scheidung sind, dass die jährlich rund 200.000 Scheidungswaisen in Deutschland für die Scheidung ihrer Eltern mit deutlich erhöhten Schulabbrecherquoten, Delinquenzraten, Frühschwangerschaften bei Mädchen und Scheidungsraten beim Eingehen einer eigenen Ehe einen hohen Preis zu zahlen haben, der auch die Gesellschaft belastet, ist durch die Scheidungsforschung in der Soziologie, der Entwicklungspsychologie und der Erziehungswissenschaft vielfach nachgewiesen worden.²⁸ Der Verlust der Ehekultur spiegelt sich schließlich auch in der Gesetzgebung und in der Rechtsprechung, die im vergangenen Jahrzehnt begonnen haben, die Rechtsstellung eingetragener Lebenspartnerschaften an die der Ehe anzugleichen und so den besonderen Schutz, den das Grundgesetz in Artikel 6 Ehe und Familie zusichert, preiszugeben²⁹. Nicht zuletzt spiegelt sich dieser Verlust der Ehekultur in den Behauptungen des 7. Familienberichts der Bundesregierung von 2006, dass das «nichteheliche Zusammenleben normativ geworden» sei und dass «die Mehrheit der Menschen in Zukunft, unabhängig davon, ob eine Heirat erfolgte oder nicht, im Laufe ihres Lebens multiple Beziehungen mit verschiedenen Lebenspartnern erfahren» werde, weshalb die Familienpolitik einen «Wechsel von einem Modell der lebenslangen Ehe zu einem Modell der «seriellen Monogamie»» voraussetzt³⁰. Obgleich dieser Familienbericht von den Parteien, den Medien und auch den Kirchen weitgehend ignoriert wird, drängt sich der Eindruck auf, dass sich die «lebenslaufbezogene Familienpolitik» der Bundesregierung am Modell der «seriellen Monogamie» orientiert.

Entwicklungen seit 1968: Die Preisgabe des Lebensschutzes

Nicht weniger dramatisch als die Entwicklung der Ehekultur ist die Entwicklung des Lebensschutzes. Es wird zwar häufig behauptet, die sichere und allen zugängliche Empfängnisverhütung sei das wirksamste Mittel gegen die Abtreibung. Die katholische Kirche wird immer wieder beschuldigt, de facto der Abtreibung Vorschub zu leisten, weil sie die hormonale Empfängnisverhütung ablehnt. Diese Behauptungen hat schon Johannes Paul II. in «*Evangelium Vitae*» zurückgewiesen: Es mag sein, «dass viele auch in der Absicht zu Verhütungsmitteln greifen, um in der Folge die Versuchung der Abtreibung zu vermeiden. Doch die der «Verhütungsmentalität»[...] inne-

wohnenden Pseudowerte verstärken nur noch diese Versuchung angesichts der möglichen Empfängnis eines unerwünschten Lebens. In der Tat hat sich die Abtreibungskultur gerade in Kreisen besonders entwickelt, die die Lehre der Kirche über die Empfängnisverhütung ablehnen»³¹. Die Verhütungsmentalität übernimmt keine Verantwortung für unerwünschte Folgen des sexuellen Verhaltens bei einem immer möglichen Versagen der Verhütung, nachdem sie den natürlichen Zusammenhang zwischen der Sexualität und der Weitergabe des Lebens zerrissen hat. Sie betrachtet die Abtreibung als alternative Form der Verhütung oder als «Notfallverhütung».

Der zeitliche und der statistische Zusammenhang zwischen der Ausbreitung der die Empfängnis und die Nidation verhindernden Hormonpräparate einerseits und der Legalisierung der Abtreibung sowie der Explosion der Abtreibungszahlen andererseits ist unübersehbar. Wenige Jahre nach der Einführung der «Anti-Baby-Pille» haben viele Staaten begonnen, den strafrechtlichen Schutz des ungeborenen Lebens zu lockern oder ganz preiszugeben und die Abtreibung zu legalisieren. Allein in Deutschland sind seit der Legalisierung der Abtreibung 1974 nach Angaben des Statistischen Bundesamtes über fünf Millionen Abtreibungen vorgenommen worden. Da das Statistische Bundesamt oft selbst darauf hingewiesen hat, dass seine Statistik kein realistisches Bild der Abtreibungszahlen vermittelt, dass sie nur rund 60% der Abtreibungen erfassen, die realen Zahlen mithin deutlich höher liegen, muss von über neun Millionen Abtreibungen seit 1974 ausgegangen werden³². In dieser Schätzung sind die Frühabtreibungen, die die nidationshemmende Wirkung der Pille hervorruft, noch nicht enthalten. Die massenhafte Tötung ungeborener Kinder hat gravierende Auswirkungen auf die demographische Entwicklung. Die jährlichen Geburten haben sich seit Mitte der 60er Jahre halbiert. Wurden 1965 noch über 1,3 Millionen Kinder in Deutschland (Ost und West) geboren, so waren es 2009 nur noch rund 660.000.

Das Evangelium des Lebens

Die menschenwürdige Sexualität, zu der die Kirche in der Enzyklika «*Humanae Vitae*», im Katechismus und in zahlreichen Texten der Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. den Weg weist, bezieht ihre Überzeugungskraft nicht aus den dramatischen Fehlentwicklungen der Ehekultur und des Lebensschutzes, die in Deutschland und in zahlreichen anderen Ländern zu beobachten sind. Sie bezieht ihre Normen und ihre Überzeugungskraft vielmehr aus der personalen Natur des Menschen, aus der dialogischen Struktur seines Leibes, aus den Weisungen Jesu im Neuen Testament, aber auch aus den Erfahrungen glücklicher Eheleute. Gott hat den Menschen nach seinem Bild geschaffen. Er hat ihn als Mann und Frau erschaffen und einander zugeführt. Mann und Frau entzücken und «erkennen» einander.

Sie werden «ein Fleisch». Sie zeugen neues Leben, das schon im Mutterleib eine dialogische Natur hat (Gen 2,22-25; 4,1). Schon im Mutterleib ist der Mensch Adressat von Gottes Fürsorge und Berufung und zugleich Subjekt der Freude und des Lobpreises seines Schöpfers, wie sowohl das Alte Testament (Jes 49,1-5; Ps 71,6; 139,13-16) als auch das Neue Testament in der Begegnung der schwangeren Elisabeth mit der schwangeren Gottesmutter Maria zeigen, die ja zugleich die Begegnung Jesu mit Johannes dem Täufer ist (Lk 1,44). Für die Weitergabe des Lebens offen zu sein, ist eine wesentliche Dimension im gegenseitigen und vorbehaltlosen Sich-Schenken der Eheleute. Sie ist eine Bedingung geglückter Sexualität. Diese Offenheit und dieses Sich-Schenken setzen Liebe und Selbstbeherrschung voraus. Sie bleiben auf Vergebung und Versöhnung angewiesen. Sie stehen unter dem Segen des Schöpfers. Sie bleiben eine Bedingung für das Gelingen des ehelichen Lebens. Die Kirche wird nicht müde, den Menschen auf diesem Weg zu einer menschenwürdigen Sexualität und zum Gelingen des ehelichen Lebens zu helfen. Ihr erster Auftrag ist es, das Evangelium des Lebens zu verkünden. «*Humanae Vitae*», «*Familiaris Consortio*», «*Donum Vitae*», «*Evangelium Vitae*» und «*Dignitas Personae*» sind wesentliche Pfeiler dieser Verkündigung.

ANMERKUNGEN

¹ BENEDIKT XVI., *Deus Caritas Est*, Kap. 3 und 4.

² Vgl. die Sammlungen kritischer Stimmen von Franz BÖCKLE und Carl HOHENSTEIN, (HRSG.), *Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu Humanae Vitae*, Einsiedeln 1968 und Ferdinand OERTEL, (HRSG.), *Erstes Echo auf Humane Vitae. Dokumentation wichtiger Stellungnahmen zur umstrittenen Enzyklika über die Geburtenkontrolle*, Essen 1968.

³ PAUL VI., *Humanae Vitae* 9.

⁴ PAUL VI., *Humanae Vitae* 12.

⁵ PAUL VI., *Humanae Vitae* 10.

⁶ PAUL VI., *Humanae Vitae* 12.

⁷ PAUL VI., *Humanae Vitae* 14.

⁸ II. VATIKANISCHES KONZIL, *Gaudium et Spes* 48-52.

⁹ *Gaudium et Spes* 51, Fußnote 118.

¹⁰ *Gaudium et Spes* 51.

¹¹ Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika «*Humanae Vitae*», in der Nachkonziliaren Dokumentation des Paulinus-Verlages Bd. 14, Trier 1968, S. 63ff. Die Ziffern im Text beziehen sich auf die Königsteiner Erklärung.

¹² Dazu Vincent TWOMEY, *Der Papst, die Pille und die Krise der Moral*, Augsburg 2008. Dass die Königsteiner Erklärung von vielen als «General-Legitimation» verstanden wurde, «um sich über den normativen Gehalt von *Humanae Vitae* hinwegzusetzen», stellte auch Bischof Karl Lehmann in seinem Vortrag «Verantwortete Elternschaft zwischen Gewissenskonflikt, pastoraler Verantwortung und lehramtlichen Aussagen. Versuch einer Standortbestimmung 25 Jahre nach der «Königsteiner Erklärung» vor der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 25.9.1993 fest (Manuskript S. 15f.). Seine Forderung einer «Relecture» bezog sich jedoch nicht auf «*Humanae Vitae*», sondern auf die Königsteiner Erklärung (S. 11). Eine kritische Analyse dieser «Relecture» leistet Giovanni B. SALA, *Die «Königsteiner Erklärung» 25 Jahre danach*, in: Forum Katholische Theologie, 10. Jg. (1994), S. 97ff.

¹³ Christoph SCHÖNBORN, *Wir hatten nicht den Mut, ein klares Ja zu Humanae Vitae zu sagen*, in: Christoph CASETTI/Marianne PRÜGL, (HRSG.), *Geheimnis ehelicher Liebe. Humanae Vitae – 40 Jahre danach*, Salzburg 2008, 132f.; auch in *Kirche heute* 10/2008, 5.

¹⁴ Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung «Donum Vitae» vom 10.3.1987 in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles (VAS) Nr. 74 und Instruktion über einige Fragen der Bioethik «Dignitas Personae» vom 8.9.2008, in: VAS, Nr. 183.

¹⁵ JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute «Familiaris Consortio» vom 22.11.1981*, in: VAS Nr. 33, Ziffer 11. Auch die Evangelische Kirche in Deutschland sprach 1985 in der heute fast vergessenen Handreichung zur ethischen Urteilsbildung «Von der Würde werdenden Lebens» von der «leib-seelischen Ganzheit des Zeugungsvorgangs», die durch die künstliche Befruchtung verloren gehe, in: EKD-Texte 11, Hannover 1985, 3f.

¹⁶ Benedikt XVI., *Ansprache an die Teilnehmer eines Kongresses der Päpstlichen Lateranuniversität anlässlich des 40. Jahrestages der Enzyklika «Humanae Vitae» am 8.5.2008*, in: Osservatore Romano (deutsch) vom 30. 5.2008. Vgl. auch Christian SCHULZ, *Die Enzyklika «Humanae Vitae» im Lichte von «Veritatis Splendor»*. Verantwortete Elternschaft als Anwendungsfall der Grundlagen der katholischen Morallehre, St. Ottilien 2008 sowie Reinhard MARX, *Lebensschutz als Einsatz für die Menschenwürde*, in: *Familia et Vita*, 14. Jg. (2009), 36ff. (Heft 1/2009 dieser Zeitschrift des Päpstlichen Rates für die Familie ist ein Themenheft zum 40. Jahrestag von «Humanae Vitae»).

¹⁷ JOHANNES PAUL II., *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des Leibes, Mittwochskatechesen von 1979-1984*, hrsg. von Norbert und Renate Martin, Kisslegg 2008, 192. Vgl. auch Dominik SCHWADERLAPP, *Erfüllung durch Hingabe. Die Ehe in ihrer personalistischen, sakramentalen und ethischen Dimension nach Lehre und Verkündigung Karol Wojtylas/Johannes Pauls II.*, St. Ottilien 2002, 139ff.

¹⁸ Katechismus der Katholischen Kirche 2370.

¹⁹ JOHANNES PAUL II., *Familiaris Consortio* 31.

²⁰ Auch im Überblicksartikel über neue Akzentsetzungen in der Sexualethik von Stefan ORTH, *Durchbruch für die Beziehungsethik? Die katholische Sexualmoral nach dem Missbrauchsskandal*, in: Herder-Korrespondenz, 65. Jg. (2011), 303ff. sowie im Gespräch mit Konrad Hilpert über Sexualethik «Die Qualität von Beziehungen», in: Herder-Korrespondenz, 65. Jg. (2011), 448ff. kommt sie nicht vor.

²¹ JOHANNES PAUL II., *Evangelium Vitae* 43.

²² PAUL VI., *Humanae Vitae* 16.

²³ JOHANNES PAUL II., *Familiaris Consortio* 32.

²⁴ BENEDIKT XVI., *Ansprache anlässlich des 40. Jahrestages der Enzyklika Humanae Vitae*, a. a. O.

²⁵ JOSEF RÖTZER, *Natürliche Empfängnisregelung. Der partnerschaftliche Weg – Die sympto-terminale Methode*, Freiburg ³³2009.

²⁶ Walter RELLA, Johannes BONELLI, Susanne KUMMER, *Fünfzig Jahre «Pille»: Risiken und Folgen*, in: *Imago*

Hominis, Bd. 17 (2010), 263ff.

²⁷ PAUL VI., *Humanae Vitae* 17. Auch Karl Lehmann stellt in seinem Vortrag zum 25. Jahrestag von *Humanae Vitae* a. a. O., 12ff. fest, dass viele der Voraussagen und Befürchtungen von Paul VI. eingetreten seien.

²⁸ Vgl. WITHERSPOON INSTITUTE PRINCETON, *Ehe und Gemeinwohl. Zehn Leitlinien*, in: *Die Neue Ordnung*, 63. Jg. Sonderheft August 2009, 14ff.

²⁹ Manfred SPIEKER, *Generationenblind und lebensfeindlich. Zur Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften mit der Ehe*, in: *Die Neue Ordnung*, 64. Jg. (2010), 203ff.

³⁰ Familie zwischen Flexibilität und Verlässlichkeit. Perspektiven für eine lebenslaufbezogene Familienpolitik, 7. Familienbericht, Deutscher Bundestag, Drucksache 16/1360, 126.

³¹ JOHANNES PAUL II., *Evangelium Vitae* 13.

³² Manfred SPIEKER, *Der verleugnete Rechtsstaat. Anmerkungen zur Kultur des Todes in Europa*, 2. erw. Aufl. Paderborn 2011, 17ff. und DERS., *Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts*, 2. erw. Aufl. Paderborn 2008, 52ff.

DOMINIK SKALA · FREIBURG IM BREISGAU

MAHLERS AUFERSTEHUNG

Theologische Notizen zur Zweiten Symphonie

Nein, glücklich war Theodor W. Adorno über Gustav Mahlers Zweite Symphonie nicht. Auch wenn wohl die meisten Hörer Mahler an diesem Stück lieben lernten, so führte er in seinem späten Mahler-Buch aus, sei es das Werk, das am raschesten verblassen dürfte. Und zwar «durch Redseligkeit im ersten Satz und im Scherzo, durch einige Primitivität des Auferstehungsfinals»¹. Das zwiespältige Urteil des Musikwissenschaftlers Adorno spiegelt eine gewisse Befangenheit in der Bewertung der Symphonie. Einerseits konnte er sich der monumentalen Kraft dieses Riesenwerks nicht entziehen. Auf der anderen Seite störten ihn Mängel, die bei aller sonstigen Wertschätzung des Komponisten das betreffende Werk eher auf die hinteren Ränge verschoben. Nicht nur eine als disproportional empfundene Formanlage erschien Adorno kritikwürdig, auch vermisste er eine «durchgebildete Polyphonie» und ein besseres Verhältnis von instrumentalen und vokalen Teilen. Einzig dem «Pianissimo-Einsatz des Chors und dessen Thema» im letzten Satz sprach er «suggestive Kraft»² zu. Am unwohlsten dürfte dem Philosophen Adorno jedoch ob des affirmativen Pathos gewesen sein, mit dem Mahler im Finale in spätromantischer Manier textlich und musikalisch eine «Auferstehung» beschwört. Hätte es dazu für ihn doch jenes «Standpunkt[es] der Erlösung»³ bedurft, der aus dem beschädigten Leben heraus auch der Kunst, wenn überhaupt, nur fragmentarisch zuhanden ist.

Adornos Einwände sind unter seinen philosophischen Prämissen einleuchtend und bleiben ein Stachel im Fleisch jeder Theologie. Gleichwohl bildet die Frage nach der «Auferstehung» dem Glaubenden wie dem theologisch Interessierten Impuls der Auseinandersetzung. Welche Weltdeutung, welcher Glaube treibt einen Komponisten an, sich mit diesem Thema auseinanderzusetzen? Wie geht er dabei vor? Ist die Symphonie ein tönendes Credo? Und wenn ja: Welchen Glauben bekennt es? Die vorliegenden

DOMINIK SKALA, geb. 1985, Studium der Schulmusik und Musiktheorie sowie der Katholischen Theologie in Freiburg i.Br. und Rom; Gewinner des «Publikumspreises für wissenschaftliche Kommunikation» der Salzburger Hochschulwochen 2011 mit einem Vortrag über «Anton Webern als (De)Konstrukteur musikalischer (Un)Sicherheit».

Notizen unternehmen den Versuch, sich diesem Fragekomplex in drei Anläufen zu nähern, freilich im Wissen um ihre meist untrennbare gegenseitige Durchdringung. Zunächst wird die Zweite Symphonie in ihrer konkreten (musikalischen) Gestalt in den Blick genommen (1.). Sodann wird nach dem religiösen Kontext Gustav Mahlers und seinem künstlerischen Selbstverständnis gefragt (2.), um von diesen Überlegungen aus schließlich die Frage zu diskutieren, wie unter musikästhetischen Gesichtspunkten mit dem «Programm» der Symphonie umzugehen ist (3.). Leitend im Hintergrund steht dabei die Vermutung, dass es sich bei Mahlers künstlerischem und biographisch-religiösem Selbstkonzept um ein vielschichtiges Gewebe handelt, in dem die religiöse Signatur eines modernen Künstlers und Menschen zu Tage tritt: Weltdeutung lässt sich nicht auf konfessionelle Lehrsätze reduzieren, sondern bedient sich der gesamten Weite kultureller Sinnangebote.

1. Die Zweite Symphonie – Umfeld und Inhalt

Mit keinem anderen seiner Werke hat sich Gustav Mahler kompositorisch länger beschäftigt als mit seiner Zweiten Symphonie. Spätestens im Sommer 1888 (und damit möglicherweise noch vor Beendigung der Ersten Symphonie) begonnen, konnte er die Sätze II und III erst 1893, die Sätze IV und V im dann darauf folgenden Jahr fertig stellen. Die Uraufführung in der endgültigen Form erfolgte schließlich im Dezember 1895 unter Leitung des Komponisten (Mahler war als Dirigent zunächst deutlich bekannter denn als Komponist) in Berlin.

Beim Aufbau der Symphonie fällt ins Auge, dass Mahler sowohl explizit als auch von innen heraus einen programmatischen Gehalt evoziert. Hatte er zwischenzeitlich noch erwogen, den Ersten Satz der Symphonie in Anlehnung an einen gleichnamigen Roman des polnischen Dichters Adam Mickiewicz⁴ unter dem Titel «Totenfeier» als eigenständiges Werk zu veröffentlichen, so fehlen in der Druckfassung der Partitur jegliche Angaben, die auf eine konkrete Programmatik der Symphonie hindeuten. Durch die musikalische Sprache sowie durch die in den Sätzen III bis V vertonten Texte drängt sich eine solche Idee aber immer wieder auf. Und tatsächlich, Mahler formuliert gegenüber seiner langjährigen Vertrauten Natalie Bauer-Lechner, dass es für ihn in diesem Werk um «das Fragen und Ringen der Seele um Gott und ihre eigene ewige Existenz»⁵ gehe.

Die gesamte Anlage der Symphonie kann dabei mit einer gewissen Zielgerichtetheit gelesen werden. Ist es im Ersten Satz, so Mahler in einer Äußerung gegenüber Max Marschall, «der Held meiner D-dur-Symph., den ich da zu Grabe trage, und dessen Leben ich, von einer höheren Werte aus, in einem reinen Spiegel auffange»⁶, so setzt sich dieser «erzählende» Charakter auch in den beiden folgenden Sätzen fort. Der dritte Satz, formal

und nach guter gattungsgeschichtlicher Tradition ein *Scherzo*, greift die ebenfalls 1893 entstandene Wunderhornvertonung *Des Antonius von Padua Fischpredigt* instrumental auf. Er darf als ironisch-heiterer Kommentar Mahlers zur Überschätzung homiletischer Wirkkraft aufgefasst werden: «Die Predigt hat g'fallen, sie bleiben wie Allen.» Gleichzeitig antizipiert, in musikalisch massiver Dynamik, ein in seiner Heftigkeit «jenseitig» wirkender «Ausbruch»⁷ gegen Ende des gleichen Satzes, von Mahler selbst als «Todes-schrei» bezeichnet, die Atmosphäre der folgenden Teile. Der kurze Satz IV, das *Urlicht*, wirkt als eingeschobenes Intermezzo retardierend. Die Textgrundlage ist wiederum, diesmal nicht nur instrumental zitiert, sondern durch eine Altstimme auch sprachlich gefasst, aus *Des Knaben Wunderhorn* entnommen.

*O Röschen roth!
Der Mensch liegt in grösster Noth!
Der Mensch liegt in grösster Pein!
Je lieber möch' ich im Himmel sein!
Da kam ich auf einem breiten Weg,
Da kam ein Engelein und wollt' mich abweisen.
Ach nein! Ich liess mich nicht abweisen!
Ich bin von Gott und will wieder zu Gott!
Der liebe Gott wird mir ein Lichtchen geben,
Wird leuchten mir bis in das ewig selig Leben!*

Thematisch hier im Fokus: Der Mensch in irdischer Not, die Sehnsucht der Seele nach Gott und ihre Weigerung, sich auf dem Weg ins *selig Leben* abweisen zu lassen. Dieser Bewegungszug setzt sich fort und wird im abschließenden fünften Satz thematisch noch einmal verdichtet. Mahler vertont – nachdem er in eigener Aussage «wirklich die gesamte Weltliteratur bis zur Bibel»⁸ durchsucht hatte – in der zweiten Hälfte des Satzes ein Gedicht, das seinen Ausgangspunkt in zwei Strophen Friedrich Gottlieb Klopstocks (1724–1803) hat und das er selbst weiterschreibt. Ein Chor (innerhalb der Gattung der Symphonie ganz augenscheinlich eine Referenz an Beethovens Schlusschor in der Neunten) und zwei solistische Frauenstimmen (Sopran und Alt) spielen sich inmitten eines u.a. mit Orgel und Glocken reichlich groß dimensionierten Orchesters den Text zu.

Chor und Sopran:

*Aufersteh'n, ja Aufersteh'n wirst du
mein Staub, nach kurzer Ruh!
Unsterblich Leben! Unsterblich Leben
wird, der dich rief, dir geben.*

Wieder aufzublühn, wirst du gesä't!
Der Herr der Ernte geht
und sammelt Garben
uns ein, die starben!

Alt:

O glaube, mein Herz! O glaube:
Es geht dir nichts verloren!
Dein ist, ja Dein, was du gesehnt,
Dein, was du geliebt, was du gestritten!
O glaube: Du wardst nicht umsonst geboren!

Sopran:

Hast nicht umsonst gelebt, gelitten!

Chor:

Was entstanden ist, das muss vergehen!
Was vergangen, auferstehen!

Chor und Alt:

Hör auf zu beben!
Bereite dich zu leben!

Sopran und Alt:

O Schmerz! Du Alldurchdringer!
Dir bin ich entrungen!
O Tod! Du Allbezwinger!
Nun bist du bezwungen!

Mit Flügeln, die ich mir errungen,
in heißem Liebesstreben
werd' ich entschweben
Zum Licht, zu dem kein Aug' gedrunken!

Chor:

Mit Flügeln, die ich mir errungen,
werde ich entschweben!
Sterben werd' ich, um zu leben!

Chor, Sopran und Alt:

Aufersteh'n, ja aufersteh'n wirst du,
mein Herz, in einem Nu!
Was du geschlagen,
zu Gott wird es dich tragen!

Zwei Motivkreise sind aus dem bloßen Textbefund heraus theologisch von besonderem Interesse: Wie und unter welchen Bedingungen findet Erlösung statt? – eine Anfrage vor allem an das soteriologische Verständnis Mahlers; außerdem: Welche konkrete Qualität hat diese beschworene Auferstehung? – Hier ist nach seiner eschatologischen Konzeption zu fragen.

2. *Religiös musikalisch – Der «Gottsucher» Gustav Mahler*

«Die Welt muss immer ein Sehnen enthalten, ein Sehnen über die Dinge dieser Welt hinaus.»⁹ Mahlers Transzendenzbezug war in seinem näheren Umfeld anerkanntes Faktum. Kaum einer seiner Vertrauten versäumt in seinen Erinnerungen hervorzuheben, dass Mahler ein bemerkenswert religiöser Mensch gewesen sei. Wie diese Religiosität sich genauer ausbuchstabiert, ist indes weitaus schwieriger auszuleuchten. Seine Frau Alma (1879–1964) versuchte posthum, durch eine recht rigide Redaktion von Mahlers Briefen der Interpretation Auftrieb zu geben, Mahler sei «christusgläubig» im konfessionellen Sinne gewesen und habe bereits zu Zeiten, in denen er noch nicht vom Judentum zum katholischen Glauben konvertiert war, in Diskussionen mit ihr christologische Ansichten verteidigt. Allerdings sind nicht nur die Motive von Mahlers Konversion im Jahr 1897 nach wie vor umstritten (Fakt ist, dass er ohne Taufe wohl keine Möglichkeit gehabt hätte, in Wien Kapellmeister zu werden), sondern auch die Methoden der Nachlassverwaltung seiner Frau, die sich in ihren späteren Lebensjahren immer mehr dem Katholizismus annäherte. Anders akzentuiert äußert sich in dieser Sache – wiederum nur *pars pro toto* – etwa Mahlers Freund und Kollege Oskar Fried (1871–1941): «Er war ein Gottsucher. Mit einem unerhörten Fanatismus, mit einer beispiellosen Hingabe, mit einer unerschütterlichen Liebe war er stets auf der Suche im Menschen, in einem Jeden, nach dem Göttlichen. Sich selbst sah er als göttliche Sendung und war ganz von ihr erfüllt. Eine durch und durch religiöse Natur im mystischen, nicht aber im dogmatischen Sinn.»¹⁰ Alfred Roller (1864–1935) wiederum, der Wiener Bühnenbildner und Mahler-Vertraute der späten Lebensjahre, betont eine johanneische Prägung von Mahlers Gottesbild: «Er war tief religiös. Sein Glaube war der eines Kindes. Gott ist die Liebe und die Liebe ist Gott. Diese Idee kehrte in seinem Gespräch tausendfältig wieder.»¹¹

Die Diskrepanz zwischen dem offenen Begriff des «Göttlichen» im Zitat Frieds und der Attestierung eines Kinderglaubens bei Roller steht dabei paradigmatisch für die Vielschichtigkeit, in der der Mahlersche Religionsbegriff zu sehen ist. Nimmt man die oben in Bezug auf die Zweite Sinfonie benannten Fragen zum Anlass der Auseinandersetzung mit Mahlers theologischen Ansichten, so lässt sich diese Spannung zwischen konfessionell-christlicher Überlieferung einerseits und philosophisch-kulturellen Einflüssen auf das Weltbild Mahlers andererseits deutlich durchbuchstabieren.

Wenn Mahler etwa im Vierten Satz der Symphonie die Seele von ihrem Ringen um einen Zugang zu Gott singen lässt, so ist er selbst identifizierbar mit jenem Lyrischen Ich, das sich nach seinem Gott sehnt und auf dem Weg dorthin gegen Widerstände abarbeiten muss: «Ein großartiges Bild für den Schaffenden ist Jakob, der mit Gott ringt, bis er ihn segnet. [...] – Mich will Gott auch nicht segnen; nur im fürchterlichen Kampf ums Werden meiner Werke ringe ich es ihm ab.»¹² Der Kompositionsprozess ist für Mahler die immer wieder neue Nagelprobe auf dem Weg in ein *Unsterblich Leben*, in ihm artikulieren sich untrennbar künstlerisches Selbstverständnis und religiöse Erwartung.

Der Finalsatz der Zweiten Symphonie greift diesen Primat des eigenen Tuns wieder auf – die in der ersten Strophe zunächst noch angebotene, traditionelle gnadentheologische Option scheint Relikt Klopstocks zu bleiben: Das *Unsterblich Leben* wird hier gegeben vom *Herrn der Ernte* (vgl. Mt 9,38). In der Folge aber setzen sich Formulierungen durch, welche die Notwendigkeit der Selbsttätigkeit betonen, um die erhoffte Erlösung zu realisieren: *Mit Flügeln, die ich mir errungen, werde ich entschweben. [...] Was du geschlagen, zu Gott wird es dich tragen.*

Begleitet wird das Gefühl, für die eigene Erlösung und Seligkeit kämpfen zu müssen, mit der immer wieder geäußerten Überzeugung Mahlers, seinen gesamten Lebenssinn aus der ständigen künstlerischen Produktion zu schöpfen. «Der Mensch – und alles Wesen wahrscheinlich – sind unaufhörlich productiv –. Auf allen Stufen geschieht dies unzertrennlich vom Wesen des Lebens: wenn die Produktionskraft versiegt, so stirbt die «Entelechie», d.h. sie muß einen neuen Leib erhalten.»¹³ Als Künstler sieht er es dabei als seinen Auftrag an, solch tätige *Production* zu realisieren. Die Betonung ist dabei, im Wissen um die Zeitlichkeit des Erschaffenen, auf dem Vollzug zu sehen: «Nun wirst Du vielleicht schon ahnen oder wissen, was ich von den «Werken» der Menschen halte. Sie sind das wahrhaft Flüchtige und *Sterbliche*; aber was der Mensch aus sich selbst macht – was er durch rastloses Streben und Leben *wird*, das ist das *Dauernde*.»¹⁴

Damit ist das Panorama von Mahlers religiösen Leitvorstellungen allerdings noch nicht erschöpft. Das Paradigma produktiver Tätigkeit korrespondiert einem starken ethischen Impetus, der sich aus dem Zwang zum (Er-)Schaffen wie aus der Überzeugung speist, in irgendeiner Form zu einem späteren Zeitpunkt in das Leben wiederzukehren. Das *Es geht dir nichts verloren* des Finalsatzes ist in Bezug auf Mahlers Religionsauffassung nicht bloß im traditionell christlichen Sinne einer leibseelischen Kontinuität des Individuums über das irdische Leben hinaus auf die Verantwortlichkeit gegenüber einem Erlösergott hin zu lesen. Vielmehr spielt hier ein Aspekt hinein, der, an transzendentalphilosophisch-mystische Vorstellungen Gustav Theodor Fechners (1803–1887) anknüpfend, den Menschen in seinem irdi-

schen Lebensstatus als «Sinnesorgan» einer großen Weltseele beschreibt. Nach dem Tod, so dieser Mahler inspirierende Philosoph, verflochte sich der erworbene «Tatenleib» mit dem von anderen Geistern zu einem hören Leben im höchsten Geiste.¹⁵

Noch schwieriger einzuordnen ist dieses Bild, wenn man Mahlers Modifizierungen dieses Wiederkunftglaubens betrachtet. «Wir kehren alle wieder, das ganze Leben hat nur Sinn durch diese Bestimmtheit, und es ist vollkommen gleichgültig, ob wir uns in einem späteren Stadium der Wiederkunft an ein früheres erinnern. Denn es kommt nicht auf den einzelnen und sein Erinnern und Behagen an, sondern nur auf den großen Zug zum Vollendeten; zu der Läuterung, die mit jeder Inkarnation fortschreitet. Deshalb muß ich ethisch leben; um meinem Ich, wenn es wiederkommt, schon jetzt ein Stück Weges ersparen und um ihm sein Dasein leichter zu machen. Dahin geht meine sittliche Pflicht, ganz gleichgültig, ob mein späteres Ich davon weiß oder nicht und ob es mir danken wird oder nicht.»¹⁶

Zusammenfassend zeigt sich: Mahlers Vorstellungen sind sowohl mit Blick auf die Korrespondenz von Erlösung und ihrer Voraussetzungen wie auch auf die konkrete Ausgestaltung einer eschatologischen Perspektive vielschichtig und nur bedingt einheitlich. Erlösung liest er im Zusammenhang von tätiger Produktivität, die wiederum eine große Nähe zu seinem künstlerischen Schaffen hat. Ob, und, wenn ja, welches Gottesbild sich dahinter verbirgt, bleibt ebenfalls unklar. Thematisch evoziert Mahler zwar immer wieder auch christlich geprägte Motive – ausschließlich den persönlichen Gott in diesem Sinne scheint er aber nicht zu meinen. Die Vorstellung einer mehrfachen Inkarnation sowie der gleichwertigen Beseelung aller Lebewesen lassen naturreligiöse und pantheistische Konzeptionen anklingen.

3. Programm oder Absolute Musik – Mögliche Synthesen

Eine der bis in unsere Tage mit Heftigkeit geführten Diskussionen über Mahlers Musik ist jene um ihre Verortung zwischen «Programmmusik» und «absoluter Kunst». Schon Mahler selbst schien sich in der Frage, in welchem Umfang er Vorstellungen, die ihn beim Komponieren leiteten, auch nach Abschluss des Werkes noch gelten lassen wollte, unschlüssig zu sein. Dass es ihm in seinem Komponieren nicht bloß um die musikalische Illustrierung von vorgegeben Inhalten ging, scheint klar zu sein. Vielmehr verwahrte er sich deutlich gegen eine solche Reduktion: «Ich weiß für mich, daß ich, solange ich mein Erlebnis in Worte zusammenfassen kann, gewiß keine Musik hierüber machen würde. Mein Bedürfnis, mich musikalisch-symphonisch auszusprechen, beginnt erst da, wo die dunklen Empfindungen walten, an der Pforte, die in die «andere Welt» hineinführt; die Welt, in der die Dinge nicht mehr durch Zeit und Ort auseinanderfallen.»¹⁷

Mit der Formulierung, außermusikalische Einflussfaktoren und Erlebnisse seien für Mahler «nur *Auslöser*, keinesfalls programmatischer *Inhalt* seiner Kompositionen»¹⁸ gewesen, hat Gerd Indorf eine kaum einzuholende Synthese zweier Extreme versucht: Einerseits die Idee einer illustrativen Programmatik, andererseits jene Position rigoroser Bescheidung: die Programme gehörten, «da Mahler sie verschwieg oder zurückzog, nicht zum Werk als ästhetischem Gegenstand.» Ihre Bedeutung für die Entstehung der Symphonien, so Carl Dahlhaus, sei lediglich «eine Privatsache des Komponisten, die das Publikum nichts angeh[e].»¹⁹

Gerade in Bezug auf die hier thematisierte Zweite Symphonie ist es jedoch wenig hilfreich, Mahlers «Programmmentwürfe» zu übergehen. Sowohl gegenüber Natalie Bauer-Lechner als auch gegenüber seiner Frau Alma hat er sich besonders zum letzten Satz ausführlich geäußert. Darin gebraucht er eine Bildsprache, die die vertonten Textaussagen des Auferstehungs-Gedichts noch einmal deutlich erweitert: «Und nun die Auflösung der furchtbaren Lebensfrage, die Erlösung. Zunächst, wie Glaube und Kirche sie sich über dieses Leben hinaus schufen: der Tag des jüngsten Gerichts. Ein Beben geht über die Erde. Hör' dir den Trommelwirbel an, und die Haare werden dir zu Berge stehen! Der große Appell ertönt: die Gräber springen auf und alle Kreatur ringt sich heulend und zähneklappernd von der Erde empor. Nun kommen sie alle aufmarschiert im gewaltigen Zuge: Bettler und Reiche, Volk und Könige, die *ecclesia militans*, die Päpste. Bei allen gleiche Angst, Schreien und Beben, denn vor Gott ist keiner gerecht. Dazwischen immer wieder – wie aus einer anderen Welt – von jenseits der große Appell. Zuletzt, nachdem alle im ärgsten Durcheinander aufgeschrien, nur noch die langhintönende Stimme des Totenvogels vom letzten Grabe her die endlich auch erstirbt. – Und nun kommt nichts von all dem Erwarteten; kein himmlisches Gericht, keine Begnadeten und keine Verdammten; kein Guter, kein Böser, kein Richter! Alles hat aufgehört zu sein. Und leise und schlicht hebt an: «Aufersteh'n, ja aufersteh'n ...», wozu die Worte selbst Kommentar sind.»²⁰ Dass Mahler selbst sich nach diesen Ausführungen «mit keiner Silbe»²¹ mehr herbeilassen wollte, den Gehalt seiner Symphonie zu erläutern, scheint in Anbetracht der Kraft der zuvor getätigten Formulierungen bemerkenswert. Ermöglicht das Zitat durch das Aufbieten dezidiert christlicher Bildsprache doch einen weiteren Zugang, der mit den oben herausgearbeiteten Momenten Mahlerscher Religiosität erstaunlich korrespondiert. Ob man Mahler dabei unterstellen will, er inszeniere, ähnlich Goethe, lediglich christliche Mythologie, muss als legitime Interpretationsmöglichkeit gelten.²²

Positiver ließe sich indes die Überlegung an, Mahler in seinem religiösen Umfeld, wie es sich in musikalischen und schriftlichen Selbstzeugnissen findet, als jenen Suchenden zu beschreiben, der sich – als ein in der Moderne agierender Künstler und Mensch – in seiner Weltdeutung aus dem weiten

Spektrum religiöser, philosophischer und dichterischer Sinnangebote schöpft und diese für sich zu synthetisieren in der Lage ist. Somit dürfte seine spätere, im Umfeld der *VIII. Symphonie* zu verortende Rezeption der Schluss-Szene des *Faust II* nicht nur als Aufgriff der eschatologischen Vorstellung Goethes vom Aufgehen der Seele in der Alleinheit aufgreifend zu verstehen sein.²³ Vielmehr weiß er als Komponist und als Glaubender gleichermaßen um das notwendige Ungenügen religiöser Weltbeschreibungen: «Das Ewig-Weibliche hat uns hinangezogen – Wir sind da – Wir ruhen – Wir besitzen, was wir auf Erden nur ersehnen, erstreben könnten. Der Christ nennt dies die «ewige Seligkeit», und ich musste mich dieser schönen und zureichenden mythologischen Vorstellungen als Mittel für die Darstellung bedienen, der adäquatesten, die dieser Epoche der Menschheit zugänglich ist.»²⁴

ANMERKUNGEN

¹ Theodor W. ADORNO, *Mahler. Eine musikalische Physiognomik*, in: DERS., *Die musikalischen Monographien* (GS 13), Frankfurt a.M. 2003, 149-319, hier 281.

² ADORNO, Mahler (s. Anm. 1), 281.

³ Theodor W. ADORNO, *Zum Ende*, in: DERS., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (GS 4), Frankfurt a.M., 283.

⁴ Zu Mickiewicz (1798-1855), der seinen Platz in der europäischen Musikgeschichte auch durch die Inspiration von Chopins Klavierballaden eingenommen hat, und seine Wirkung auf Mahler vgl. Peter FRANKLIN, «Funeral Rites. Mahler and Mickiewicz», in: *Music&Letters* 55 (1974), 203-208.

⁵ Herbert KILLIAN, *Gustav Mahler. In den Erinnerungen von Natalie Bauer-Lechner mit Anmerkungen und Erklärungen von Knud Martner. Revidierte und erweiterte Ausgabe*, Hamburg 1984, 40.

⁶ Zit. nach Gerd INDORF, *Mahlers Sinfonien*, Freiburg i.Br. 2010, 70. – Die «D-dur-Symph.» ist Mahlers Erste Symphonie aus dem Jahr 1888; vgl. zum programmatischen und musikalischen Zusammenhang der ersten Symphonien Mahlers auch Wolfram STEINBECK, *Erste bis Vierte Symphonie: «Eine durchaus in sich geschlossene Tetralogie»*, in: Bernd SPONHEUER/DERS. (Hg.), *Mahler-Handbuch*, Stuttgart 2010, 217-268.

⁷ In der Terminologie Adornos wäre diese Stelle als «Durchbruch» zu beschreiben, in dem der Komponist den Immanenzzusammenhang durch Aufwendung sämtlicher Mittel zu sprengen sucht, was ihm aber in epistemischer Notwendigkeit gerade misslingen muss: «Denn das Bild, das dem Durchbruch sich entgegenstreckt, bleibt versehrt, weil er in der Welt ausblieb wie der Messias. Ihn musikalisch realisieren heißt zugleich, sein reales Mißlingen bezeugen. Wesentlich ist es der Musik, sich zu überfordern. Sie errettet die Utopie in ihrem Niemandland. Was die Immanenz der Gesellschaft versperrt, kann der Immanenz der Form nicht glücken, die jener abgeborgt ist. Beides wollte der Durchbruch sprengen. In die Verstrickung, welche Musik durchschneiden will, ist sie als Kunst selber verstrickt und befördert sie durch ihre Teilhabe am Schein. Musik als Kunst wird schuldig an ihrer Wahrheit; nicht weniger jedoch, wenn sie, wider Kunst sich verfehlend, ihren eigenen Begriff negiert.» ADORNO, Mahler (s. Anm. 1), 154.

⁸ Zit. nach INDORF, *Mahlers Sinfonien* (s. Anm. 6), 60.

⁹ Zit. nach KILLIAN, Mahler (s. Anm. 5), 138.

¹⁰ Zit. nach Jens Malte FISCHER, *Gustav Mahler. Der fremde Vertraute*, Wien 2003, 482.

¹¹ Zit. nach FISCHER, *Gustav Mahler* (s. Anm. 10), 484.

¹² Zit. nach KILLIAN, Mahler (s. Anm. 5), 76.

¹³ Gustav Mahler an Alma Mahler am 20.06.1909, zit. nach: *Ein Glück ohne Ruh'*. *Die Briefe Gustav Mahlers an Alma. Erste Gesamtausgabe*. Herausgegeben und erläutert von Henry-Louis DE LA GRANGE und Günther WEIß, Berlin 1995, 385f.

¹⁴ Ebd., 386 (Kursiv im Original).

¹⁵ Vgl. FISCHER, Gustav Mahler (s. Anm. 10), 485–487.

¹⁶ Zit. nach Constantin FLOROS, *Gustav Mahler*, München 2010, 61.

¹⁷ Gustav Mahler an Max Marschalk am 26.03.1896, zit. nach *Gustav Mahler. Briefe*. Neuausgabe erweitert und revidiert von Herta BLAUROPF, Wien/Hamburg 1982, 148–151, hier: 149.

¹⁸ INDORF, Mahlers Sinfonien (s. Anm. 6), 65 (Kursiv im Original).

¹⁹ Zit. nach INDORF, Mahlers Sinfonien (s. Anm. 6), 66.

²⁰ Zit. nach KILLIAN, Mahler (s. Anm. 5), 40.

²¹ Ebd., 40.

²² Vgl. FISCHER, Gustav Mahler (s. Anm. 10), 497.

²³ Den Schluss des *Faust II* vertont Mahler im zweiten Satz seiner *VIII. Symphonie* als programmatische Reaktion auf den im ersten Satz erklingenden Pfingsthymnus *Veni creator spiritus*.

²⁴ Gustav Mahler an Alma Mahler am 22.(?)06.1909, zit. nach: *Ein Glück ohne Ruh'* (s. Anm. 13), 389.

Erinnerung an die Zukunft

40 Jahre Internationale Katholische Zeitschrift COMMUNIO

Tagung im Erbacher Hof · Mainz 16.-17. März 2012

Anmeldung: Erbacher Hof, Akademie des Bistums Mainz, Grebenstr. 24-26,
55116 Mainz, Tel. 06131/257521, ebh.akademie@bistum-mainz.de

Aus Anlass des 40jährigen Bestehens der Zeitschrift COMMUNIO findet im Erbacher Hof, Mainz, ein Symposium statt, das die Erinnerung an die Gründerintention mit einem Ausblick auf künftige Herausforderungen der Arbeit im Spannungsfeld von Glaube und Kultur verbinden wird. Thematisch werden die Wiederkehr der Gottesfrage in der Postmoderne, aber auch literaturwissenschaftliche Grenzgänge im Feld von Religion und Gegenwartskultur behandelt. Eine Podiumsdiskussion, an der Herausgeber und Leser über das Profil der COMMUNIO debattieren werden, schließt die Tagung ab. Alle Leserinnen und Leser sind zur Teilnahme an der Tagung herzlich eingeladen!

Freitag, 16. März, 17 Uhr

Peter Reifenberg, Mainz / Jan-Heiner Tück, Wien: Begrüßung
Hans Maier, München: Anmerkungen zur Entstehung der Zeitschrift
Karl Kardinal Lehmann, Mainz: COMMUNIO – ein theologisches Programm

Samstag, 17. März Vormittag

Eucharistiefeier

- I. À Dieu? Postmoderne aus ungewohnter Sicht
Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dresden
- II. Agnostizismus als Fremdprophetie. Was Gläubige von religiös
Suchenden lernen können
Rémi Brague, München – Paris
- III. Religiöse Momente in der Gegenwartsliteratur bei Botho Strauß,
Peter Handke und Martin Walser
Helmuth Kiesel, Heidelberg

Nachmittag

- IV. Communio – Volk Gottes – Leib Christi. Zur Ekklesiologie
im Ausgang vom II. Vatikanischen Konzil
Walter Kardinal Kasper, Rom
- V. Podiumsdiskussion: Erinnerung an die Zukunft – 40 Jahre Communio

Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«

